**Selçuk Üniversitesi**

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## 2001 / Bahar

XI. Sayı

Hakemli Dergi

Konya 2001

ISSN 1300 – 5057

Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun hakemli dergi tarifine uygun olarak yayınlanmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.

ofset hazırlık, baskı, cilt

**Sebat Ofset Matbaacılık**

0.332 342 01 53 – 54 / KONYA

sebat@sebat.com www.sebat.com

# İÇİNDEKİLER

# DİNLER TARİHİNE GİRİŞ*

*Yazan: Angelo Brelıch*
*Çev.: Prof. Dr. Mehmet AYDIN***

**Abstract**

***INTRODUCTION TO HISTORY OF RELIGIONS***

*Comparative method is a unique method which illuminates the history of religions. Its aim, on a plan that is entirely scientific, is not to wish to be confirmed. But this point might be added from a wider cultural point of view: Historical comparative method helps us to understand the origins of every religions rather the phenomenological and evolutionist method. This method enables us to understand the mechanisms of a special type of creative process (religious creation). This creative process has a big role in the history of mankind. In the light of historical comparation, all religions display their merits and ores, and take part among the figures. In that place, a human being shows the Being that His creation is in progress, that means hist orically the way of life. So we believe that history of religions has a topic which is independent such as religions*

Bir asırdan daha fazla bir süreden beri, daha doğrusu Max Müller'in ilk büyük eserlerinin yayınlanmasından bu yana, diğer disiplinler arasında bilimsel bir disiplin olarak dinler tarihinden veya dinlerin mukayeseli tarihinden bahsedilmektedir. Bununla beraber, bugün hâlâ bu disiplinin varlığı ve varlık nedeni, bizatihi olarak, klasik filoloji, Fransız edebiyat tarihi, lenguistik tarihi, Mısır ilmi tarihi ve diğer beşeri disiplinler düzeyinde kabul görmektedir. Hiçbir ülkede, orta öğretimdeki ders programları, dinler tarihi öğretimini öngörmüyor.

---

* Bu yazı, Encyclopedie de la Pleiade-Histoires des Religions, Editions Gallimad, 1970 isimli kitabının I. Cildinin önsözünden tercüme edilmiştir.

** S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı

Oysa her yerde, siyasi tarihin yanında, edebiyat tarihi, felsefe ve sanat tarihi de okutulmaktadır. Dinler tarihine tahsis edilen üniversite kürsülerinin sayısı da çok sınırlı, bu alanı işleyen periyodikler ise, bir elin parmakları ile sayılıdır. Bağımsız bir disiplin olarak dinler tarihinin uygulama imkanı veya teorik haklılığına kadar varan bu durum (beyan edilmiş bir şüphe olmasa da) genel belirsizliğin bir yansımasıdır.

Teorik olarak, bağımsız bilimsel bir disiplin, konusu ve metotları kendine has olduğu, başka birinin metotları ile karışmış olmadığı ölçüde kendini temize çıkarabilir. Açıklamakta yarar vardır ki, buradaki bağımsızlık, izafi bir bağımsızlıktır. Çünkü mutlak bağımsızlık, hiçbir bilimsel disiplinde yoktur. Meselâ, klasik filoloji, lenguistiğe, paleografiye, eski tarihe v.s.'ye müracaat etmektedir. Bu basit tespit, yeterince kompleks bir problemler dizisini sorgulamaya yetecektir. İşte bu problemler, bu mukaddimenin ana konusunu teşkil etmektedir.

**DİN NEDİR?**

Dinler tarihinin kendine has bir konusu var mıdır? Zahiren, ona verilecek cevap kolaydır: Evet, onun konusu, tarihini incelediği bu dinlerdir. Fakat, daima dinin, diğer kültürel fenomenlerden pekala ayrı, bağımsız bir fenomen olup olmadığı sorulmuştur. Din, sosyal ve felsefi doktrinlerin, fantastik unsurların, çok farklı tabiatlı pratiklerin ve duyguların heterojen bir karışımı değil midir? Dinin, beşeri evrimde bilimler denilen formasyonun önüne geçen taslak bir bilimden başka bir şey olmadığı iddia edileli, çok zaman geçmedi. Günümüzde bile Beneddetto Croce, hâlâ bir din kategorisinin bağımsızlığını inkar ederek dinin, mantık ve ahlak kategorilerinin bir alt ürünü olduğunu düşünüyor. Diğer yandan dini fenomenin bağımsızlığının, savunucularından olduğu gerçektir.

Rudolf Otto, Das Heilige (1917) isimli meşhur eserinde "kutsalın" tecrübesinin özel karakterini göstermeye çaba sarfetmiştir. Kutsalın tecrübesi, beşeri tecrübenin başka hiçbir kategorisine indirgenemiyecek ve her dinin temeli olacaktır. Dini fenomenin ayırt edici bu kriterini ele alarak, basit bir tekrarın ötesine gidilip gidilmeyeceği hâlâ sorulabilir mi? Bu tekrar şudur: **Din, kutsalın üstüne dayanmaktadır. Kutsal ise her dini tecrübenin temelinde bulunmaktadır. Hiç şüphesiz Otto ve talebeleri, bilimsel bir doğrulama olmaksızın "kutsal'ın" tecrübesinin, objektif olarak var olan bir şeyin üzerine kurulmuş olduğunu ileri sürüyorlardı.**

Şüphesiz, dinin, objektif ve aşkın temelini kabul edenler için, dinler tarihinin bağımsızlık problemi, kompleks görülmemektedir: Kutsal, yani daha müşahhas tarzda söylersek Allah vardır ve din, bu kutsal varlıkla kurulan beşeri

ilişkilerden başka bir şey değildir. Her birinin dini pozisyonunun bağımsızlığı gibi, benzer peşin hükümler kabul etmek gerekir ki bu kabul, tarihçiye uygun gelmemektedir: Kutsalın veya Tanrının objektif varlığı, tasavvur edilebilir veya metafizik tartışmanın pekala konusu olabilir. Tarihi incelemelerde, onu varsayımlar olarak kabul etmek doğru değildir. Bunun için tarihi dinleri, dinin basit değişiklikleri olarak telakki edenlerin, yani, hakikatte Aşkının objektif gerçeği ile belirlenmiş yegane gerçek dinin, az veya çok değişmiş veya bozulmuş şekilleri olarak düşünenlerin durumu, bu açıdan, kabul edilemez. (W. Schmidt'in ekolü)

Buna benzer bir düşünce tavrı sergilenebilir. Ancak bu, varsayıma veya metafiziğe dayanmaz.(G.Van der Leeuw için) Dinin, evrensel bir fenomen olduğunu, insanda dindar adam olarak (homo religiosus) onun doğuştan varolduğunu kabul edenlerin durumu böyledir... Hâlâ orada, muhtelif dinler, sadece bir tek insanî yeteneğin farklı tezahürleri olarak görülmektedir. İşte "Dini Fenomenoloji" olarak isimlendirilen yaklaşımın farklı şekilleri, bu kanaatin üzerine oturmaktadır. Şimdilik, fenomenolojik metodun değerlendirilmesi konusu üzerinde durmadan, insanda doğuştan bir dinin varlığı peşin hükmü, tarihçiler tarafından kabul edilmemektedir. Gerçekte, kesin olayların yorumlanabildiği ve tespit edilebildiği halde, gelecek üzerine hükümler formüle etmek mümkün değildir. Başka bir deyimle, yeterince belgeye sahip olduğumuz geçmiş ve mevcut bütün medeniyetler, dini tezahürler takdim etmektedirler. Fakat bu müşahededen, iyi tanınmayan dönemler, medeniyetler üzerine ve gelecek medeniyetleri ilgilendiren hiçbir sonuç çıkarılamaz. Son asırlarda Batı medeniyetindeki laikleşme eğilimi, dindar olmayan cemiyetin aktüel varlığı, muhtemelen çok yeni olaylardır ki onu tarihi seviyede ölçmek mümkün olabilir. Fakat, dindar adam (homo religiosus) tezine bağlı olan sapmanın genelleştirmesine karşı, onlar bir uyarı hizmeti yapabilirler. Doğuştan din tezini kabul edersek, zaten tarihteki dinlerin incelenmesi, tabii bilimlerin incelenmesine doğru yer değiştirmiş olacaktır. Bu tavır, aynı zamanda dini, ferdi veya kollektif, şuur dışı psişik faktörlere götüren psikolojik yönlendirme için de geçerlidir. Tabii bir ilim olarak psikoloji, konusu olan psişizmi yöneten tabii kanunları koymayı hedeflemektedir. Şayet dinler, daimi psikolojik kanunların ürünü ise, onların tarihi extrem çeşitliliği, izah edilemiyecektir. Gerçekte, tarih, sabit tabii kanunlarla yönetilmez. Bu gerçek olarak kabul edildiğinde, bizzat psişizm, tarihi ve kültürel olarak, en azından belli ölçüde, psikolojik faktörlerin müşahedesi, dinler tarihçilerinin araştırmalarında faydalı görülecektir: Fakat burada dinleri, sadece psişik ürünler olarak tasarlamak söz konusu olmayacaktır.

Tarihi gerçek, Aşkın, yahut beşeri tabiatın veya psikolojik kanunların üzerine oturan dini değil, dini çoğulculuğu tanımaktadır. Buna karşılık, dinlerden bizzat çoğulcu şekilde bahsetmek için, dinin biricik bir kavrama mücerret, ağaç kavramı gibi bir kavrama sahip olması gerekir. Buna rağmen, gerçekte, hiçbir ağaç, özel bir ağaç değildir. Şayet, dinler tarihi etütlerinin konusunun ne olduğu keşfedilmek istenirse; din kavramının tarifinin ne olduğunu sormaktan kendimizi alamayız. Oysa, son yüz sene boyunca, bu konuda yüzden fazla tarif önerilmiştir. Fakat onlardan hiç biri kesin olarak kabul edilmemiştir. Bu teşebbüslerin başarısızlık nedenleri oldukça basittir:Bu, ya, bilimsel olmayan peşin hükümlerden, ya bir tek dine veya sadece bir din tipine dayandığı için veya yapılan tariflerin başka dinlere uygulanmadığı için yahut dinlerin bir tek veçhesi dikkate alındığı içindir. (Doktrinel, subjektif ve duygusal veya sadece dış yönler). Bununla beraber benzer nedenler bugüne kadar din kavramının tatmin edici bir tarifinin bulunamadığını izah etmeye yetmektedir.

Gerçekte bu güçlük açık olmasına rağmen, çoğu zaman unutulan bir başka nedenle izah edilmektedir: Bu, Batı medeniyetinin bütün tarihi boyunca oluşan din kavramıdır. Şurasını hatırlatmak önemlidir ki, ilkel toplulukların hiçbir dili, arkaik süper medeniyetlerin hiç biri, ne Yunanca ne de bize daha yakın olan Latince, belli bir dönemde ve özel bir muhitte tarihi olarak tarif edilen bu kavrama uygun bir terime sahip olmamıştır. Din kelimesinin, doğrudan Latince Religio kelimesinden çıktığına işaret edilmektedir. Dinin yapılan bir çok tarifinde, hareket noktası olarak, Latince Religare veya Relegere kelimesinin şu veya bu etimolojik özetleri alınmaktadır. Fakat Latince kelime, dinin modern kabulüne sahip değildir. O kelime sadece riayetler bütünlüğüne, kurallara,yasaklara işaret etmekte; Tanrısal tebcile, mitolojik geleneklere, bayram tebriklerine ne de günümüzde dini olarak telakki edilen başka tezahürlere işaret etmemektedir. Dini tarif etmeyi istemek, bizim tarafımızdan kalıplaşan bir terime, çok açık bir anlam vermeyi istemektir. O terimi, normal olarak en belirsiz ve en müphem anlamlarda kullanıyoruz. O halde burada, fonksiyonel bir tarif bulmak, bilimsel hedeflere hizmet edebilen bir kavram tespit etmek söz konusudur. Burada, bir şeyi diğerinden ayıran değişmez karakterli şeylere dayanan bir tarifi formüle etmek söz konusu değildir. (meselâ, bronzu belli oranda bakır ve kalay ihtiva eden bir alaşım olarak tarif edebiliriz. Bu tarif, bütün tarihi dönemden ve her kültürel durumdan bağımsız olarak geçerlidir.) Unutmamak gerekir ki bir asırdan fazla bir zamandan beri, bazı ilkel kabilelerin, bir dine benzeyen her şeyden habersiz oldukları, onların imajiner varlıklara inandıkları kabul edilmektedir. Çünkü hala "Din kelimesine" Hıristiyan dini tecrübesine sıkıca bağlı bir anlam verilirken; Biz de bugün aynı kelimeyi, önemli şekilde gelişmiş bir kavram içinde kullanıyoruz. Her şeyden

önce burada muhtelif anlamlar içinde kullanılan bir terimi nasıl tarif etmek istediğimizi bilmek söz konusudur ki bu tarif bilimsel amaçlarda kullanılabilsin... (karışıklığa neden olmayan bir anlama bürünerek). Fakat tarihi sahada (Matematik veya saf mantık alanlarında meydana gelenlerin aksine) ne kadar açık olursa olsun a priori bir tarif, tamamen faydasızdır. Onun faydalığının şartı, ayrı ve tutarlı tarihi bir realitenin bu tarife uygunluğuna bağlıdır. Başka bir ifadeyle, din kavramının bulmamız gereken açık bir ebedilik anlamına sahip olmasını beklemiyoruz.(bu din kavramı medeniyetimizin tarihi bir ürünü olarak doğmuş ve bundan dolayı da tarih boyunca bir takım bozulmalara konu olmuştur) Aksine, bir takım bilimsel amaçlarla, bu müphem kavrama bir anlam veriyoruz. Diğer taraftan, böyle bir tarif, keyfe bağlı da olmayacaktır. O, din kelimesine uygun olan elverişli tarihi fenomenlerin gerçek bütünlüğüne de uygun gelecektir. Anlam onda belirli bir hale geldikten ve o belli bilimsel bir terime dönüştürüldükten sonra bu kelime, günlük dilden çıkarılmış ve teknik terminolojiye dahil edilmiştir. Yukarıda yaptığımız iki işarete yeniden dönmek uygun olacaktır: Şunu önce bilmek gerekir ki, post-clasik batı medeniyetinden başka medeniyetlerin dillerinde, dini belirtmek için kelime yoktu ve nihayet, tarihi olarak tanınmış bütün medeniyetler, dini olarak isimlendirdiğimiz birtakım tezahürler takdim etmiştir. Daha basit şekilde ifade edersek o medeniyetler, bizim din diye isimlendirmeğe alışık olduğumuz şeye sahip olmuşlardır. Bu demektir ki, farkına varmaksızın ya, herhangi bir kavrama sahip olmadan bir dine sahip olduğumuzu tahmin ediyoruz; yahut bizim din kavramımız, onların göründükleri medeniyetlerde diğer kültürlerden "dini diye" ayrılmayan bir takım fenomenler bütünü için geçerlidir. Bu kapalı tahminleri aydınlatma teşebbüsünde bulunmamız, faydasız değildir.

İlkel denilen medeniyetlerin birçoğunda, din dediğimiz şey, günlük hayatın en küçük detaylarına kadar kendini göstermektedir. Beslenme, giyinme, barınak elde etme, ebeveynlerle ve yabancılarla ilişkiler, ekonomik aktiviteler ve eğlenceler, dini prensiplere göre düzenlenmişlerdir. Fakat, bu cemiyetlerde fert, normal faaliyetini icra etmektedir. "Kutsal dışı" ve "kutsal" bir plan üzerinde aynı zamanda hareket etme şuurunda değildir. Onun kültürel ve organik dünyası kapandıkça, onun şuuru muhtemelen onda bu ayırımları doğurmaya elverişli hiçbir uyarıyı meydana getirmeyecektir. Bu ayrımları, onun aksiyonunun farklı veçheleri arasına yerleştiriyoruz. O, varlık nedeni ve hareket tarzları üzerinde soru sormaksızın, peştemalini, evini, silahlarını imal ediyor. Karısı ile, kayın pederi ile, amcası ile, yabancı ile meşgul oluyor. O, yemek yiyor ve oruç tutuyor. Toprakta çalışıyor veya ava gidiyor. Din, hayatının bir parçasını oluşturuyor. Varlığının diğer veçhelerinden, onu ayırmanın hiçbir sebebine sahip değildir. "Yüksek" denen çok sayıda medeniyetler için de bu geçerlidir. Biraz basitleşmiş olarak, bu şemaya, aktivitelerin düzeninde bilinçli

bir ayırım yapmadan, mesela, büyücüler, şamanlar, bakıcılar, rahipler gibi bazı şahıslara yüksek dini fonksiyonlar tevdi ederek veya bazı "kutsal" aktiviteleri, "bayramlar" gibi belli tarihlerde toplayarak bir grup insanın, belli pratik şekillerini benimseyebileceklerini ilave etmek uygun olacaktır. Fakat bütün bunlar, hala başka düzeydeki olaylarla dini olaylar arasında şuurlu bir ayırım bilincini ihtiva etmemektedir.

Diğer taraftan, Hıristiyanlığın başlangıcından beri asırlardır "Din", "Dini", "Kutsal" terimlerini, sahip olabildikleri değişik kavramlara rağmen, kullanıyorsak; bir müddetten beri ona daha açık bir anlam vermeyi arıyorsak, bazen onu, başka şekilde gösterilmeye az elverişli bir takım olaylara uygulanacak bir anlam şeklinde genişletiyorsak; bu bağımsız olarak telakki ettiğimiz şeyle, her medeniyette dinle belirlenen şeyi objektif bir farkla kavradığımızı ispat edecektir. Geçmiş misallerden birine yeniden dönelim: ilkel herhangi bir medeniyetin insanı, evini yapmak için, sadece içinde yaşadığı cemiyette kullanılan metodu; dini, sosyolojik, estetik ve pratik olarak vasıflandırdığımız muayyen heterojen prensipleri, bilinçsiz bir şekilde uyguluyordu. Hakikatte, bazı teknik maddelerin kullanılışının, inşaata dayanıklılık ve gerekli havalandırmaya, yağmura ve çöpe karşı eliminasyonu sağladığına da işaret ediyoruz. Bununla beraber, fonksiyonel görüş noktasından eşit farklı materyaller arasında onun seçimi, sistematik olarak birilerine dayanmaktadır. Oysa, diğerleri, sistematik olarak ekarte edilmişlerdir. Bu, pratikten çok başka bir düzeyde, bir takım nedenlerin müdahalesi anlamına gelmektedir. Bazı hallerde, bu seçimin estetik olarak vasıflayacağımız bir takım kriterler tarafından dikte edildiği görülecektir. Aynı şekilde mukavemet gösteren ve çalışılması kolay iki tip kereste arasındaki seçim, en parlak veya özel bir boyası olanınkine dayanmaktadır. Odaların düzeninde veya kocaya, kadına, çocuklara ve muhtemelen ailenin bünyesinde yaşayan başka şahıslara tahsis edilen yatakla da, sosyolojik düzeydeki kriterlerin, bir sekse, bir başkasından ziyade bir yaşa tahsis edildiğini fark ediyoruz. Fakat, eşdeğer maddeler arasında bile sadece pratik görüş noktasından değil, fakat estetik olarak da, değişmediği fark ediliyorsa da odaların yahut yatakların tercihi düzenlenmesi, sosyal olarak en önemli ailenin üyesine hiçbir avantaj sağlamamaktadır. Buradan evin inşaatına hakim olan kriterler arasında pratik, estetik, sosyolojik olmayan birinin varlığı sonucuna varıyoruz. Nihayet, rağbette olan bitkinin, sağa ve sola atfedilen tercihin, pratik, estetik veya başka şeylerin hiç birinin rol oynamadığı; seçimde hakim olan sebebin, dini düzeyde olduğu görülmektedir. Hipotezden, kesin bilgiye geçilerek, aynı maddenin veya aynı dağıtımın "ritüeller" diye tarif etmeye alışık olduğumuz birtakım aksiyonlar içinde kabul edildiğine işaret edilecektir. Yahut, onlar, "mitler" olarak müşahede ettiğimiz rivayetler içinde zikredilecektir...

Bu vasıflamalar, kesin olarak dinin zımni bir kavramı üzerine oturmuştur. Evini yapan kişinin, basit ferdi hareketinde, dini, sosyolojik, estetik, pratik niyetleri ve veçheleri ayırıyoruz. Fakat kim belli sayıda din tanırsa, en farklı şeylerin, dini bir değerle vasfedildiğini görecektir. Müşterek olarak, fikirlerden, doktrinden, kanaatlerden, inançlardan, dini rivayetlerden, ferdi aksiyonlardan ve sürekli tutumlardan, kurallardan, yasaklardan, din tarafından belirlenmiş ilişkilerden, şahıslardan, hayvanlardan, bitkilerden, mesleklerden, tabii haldeki veya imal edilmiş eşyalardan ki onların hepsi "kutsal" mekan, zaman, resimler, kutsal veya dini semboller olarak tarif edilmektedir. Dini veya kutsal vasfı, daima, gizli bir kavramın üzerine oturmaktadır. Her şeyden önce, halâ belirlenmemiş bu kavramı yüzeye çıkarmak ve bilimsel terimlerde kaçınılmaz ve tek yanlı karaktere sahip olduğunu tahkik için maieutique Sokrat sanatına müracaat etmek zaruri görülmektedir.

Bu teşebbüs tarzı (başlangıçta emprik ve daha sonra kritik) önce, iki avantaj takdim etmektedir: Din kavramının prefabrike tariflerinin çoğu, iflas etmiştir. Çünkü onlar, dini olarak düşünmeye alışık olduğumuz, muhtelif medeniyetlerdeki bütün olayları, asla içine almamaktadır. Dediğimiz gibi, tasarlanan bazı fikirlerden hareketle belirtebiliriz ki bir millet, birtakım dini ritler icra ettiği halde, dinin bütünlüğünden habersiz olabilir. Yine, dinin bazı tariflerinden hareket edersek (insanüstü varlıklara tapınmaya dayanan) dinlerin arasından Budizmi çıkarmak zorunda kalırız. Buna karşılık terimin sadece emprik olarak kullanılması noktasına o, yerleştirilirse; dini olarak müşahede ettiğimiz fenomenlerin tamamını kapsaması için en geniş bir kavramın temelini keşfetme şansımız olur. Böyle bir müracaatın ikinci avantajı, dini bir değer atfetmeye alışık olduğumuz aşırı farklı fenomenler dikkate alınarak, sistematik düzeyde onları kapsamaktan sakındıran apriori bir tarifin olmayışı olayında bulunmaktadır. Fakat o, bize, hangi düzeyde olursa olsun,. belli sayıda analize, "kutsal" olarak adlandırılan, müşterek anlamı keşfetme imkanı vermektedir. Nihayet bu, hangi düzeyde olursa olsun belli sayıda bir analize imkan verecektir. Böylece biz "kutsal" olarak adlandırılan onların ortak anlamını keşfedecek ve başka fenomenler içinde bu doğrulanmış olacaktır.

Muhtelif medeniyetlerde kutsal veya dinî olarak görülebilen eşyaların uzun listesi müşahede edildiğinde, her şeyden önce dikkat çeken, aynı şeylerin, başka hallerde, tamamen "kutsal dışı" olması olayıdır. Bu tespit ne olursa olsun, objektif olarak neye bağlı olursa olsun, bütün kutsal karakterleri, dışarıda bırakmaktadır. Bu problemlerin açıklanması ancak aşağıdaki gibidir: "Bazı medeniyetlerde ve başka bir çok medeniyetlerde, dini olmayan şeylere, dini bir önem veren nedir? Burada tamamen tarihi bir problem vardır. Çünkü bütün özel hallerde müşahhas tarihi medeniyetlerin incelenmesi gerekli olmaktadır.

Şimdilik, genel seviyedeki bilgilerden onu elde etmek için mücerret bir plan üzerinde devam etmeyi deneyeceğiz. Bunun için, soruyu bir başka şekil altında yeniden soracağız: Bir medeniyette, bizatihi kutsal olmayanı, kutsal yapan hangi sebeplerdir?

## DİNİ İNANÇLAR

Önce dini inançları inceleyelim. Kültürel dünyamızdaki zihinsel akım için ve bütün başka şeyler üzerine dini doktrini ve başka şeyi öne çıkaran rasyonolazim için, her şeyden önce din, bir inanç problemidir. Şayet "inançlar" terimi, müştereken ona atfedilen anlamdan çok daha geniş bir anlamda alınırsa; bu doğrudur: Birtakım dini erkan yapıldığında bu, olması gerekene imandır. Yine aynı sebeple, yasaklara da saygı gösterilir. Fakat, dar anlamda iman kuralları şekli altında tarif edilebilen dini inançlar, bütün dinlerde aynı öneme haiz değildir. Mesela, Allah'a inanıyor musunuz? Ruhun ölümsüzlüğüne inanıyor musunuz? Öbür dünya hayatı nasıldır? Gibi eski okulun etnologları tarafından sorulan soruların artık değeri yoktur. Bu soruları yüksek medeniyete ait olan bir çok halk sormamıştır. Bununla beraber, bütün dinlerde birtakım inançlar mevcuttur. Fakat, o, oldukça açık bir tespit ve bununla beraber dinler etüdü için, sonuç itibariyle ağır bir durumdur: inanç ve inanma olayı, münhasıran dini tecrübeden çıkmamaktadır. Yine, hiç kimsenin dini bir anlam vermeyi hayal etmediği şeylere inanıyoruz. O halde dini inancı, din dışı inançtan ayıran nedir?

İlk etapta sadece bir birinden ayrı iki kabule sahip bir terimin söz konusu olduğu tezini bir kenara bırakalım. İnanma kelimesinin bir çok spesifik anlamları olduğu ve genelde bir inançlar fenomenolojisi kompleksi kurulabileceği doğrudur. Fakat semantik sınırlar, "kutsal dışından" kutsalı ayıran sınırlarla yan yana bulunmuyor. Mesela, alternatif bir şeye sahip olduğu hayal edilmeksizin bir şeye inanılabiliyor: Böylece, inanarak yürüyoruz ki toprak, ayağımızı taşıyor ve toprak boyun eğecek bir şey olarak aklımıza gelmiyor. Bununla beraber, o, mutlak olarak dışarıda bırakılamaz. Dini alanda sadece ilkel değil; bütün doğal inançlar, aynı şekilde devam etmektedir. Buna mukabil, alternatif olduğuna bilerek inanılmaktadır. (Böylece kutsal dışı alanda bir itham edilenin masumiyetine, başkalarının onu suçlu kabul etmesini bilmeden inanılabilir. Dini alanda herkes, kendi dinine, başkalarının varlığını tanıyarak inanmaktadır. ) Bu son durumda, inanma olayı, az veya çok, bilinçli ve iradi bir karaktere bürünebilir: O zaman imana sahip olunur. (Kutsal dışı alanda, bilimsel bir hipotezde, politik bir seçimde, bir tartışmada aklın yanındaki varlığa inanılıyor.)İnançların bir başka türü, (korku ve ümit karışık) geleceği ilgilendirmektedirler. Fakat böyle inançlar, en önemli dini tecrübelerden (Mesih beklemek, eskatolojik inançlar) ziyade, en bayağı kutsal

dışı alanda oldukça sıktırlar. (Mesela, yarın havanın iyi olacağına inanıyorum gibi şeyler.)

O halde, dini inançtan, kutsal dışı inancı ayıran nedir? Bu onun objesinin tabiatında olduğunu göstermiyor. Gerçekte Allah'ın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne kutsal dışı bir tarzda inanılabilir. (mesela, felsefi bir dedüksiyon üzerinde) problemi en iyi ele alma vasıtası, soyut bir plan üzerinde değil; fakat, karşılıklı kültürel muhtevaları içinde, birkaç tip dini inancı analiz etmekten ibarettir.

**İNSAN ÜSTÜ VARLIKLAR :**

Gerçekte burada, her din konusunda detaylı bilgi vermemiz mümkün değildir. Bunun için bize, tiplerle ve kategorilerle yetinmek düşecektir. Önce, hatırlatalım ki, geniş bir dini inançlar kategorisi, daha doğru bir terim olmadığı için "insanüstü" olarak adlandıracağımız birtakım varlıkları ihtiva etmektedir. (insan bazen onlara hakim olmayı istemektedir: Böyle olunca, terim, tamamen uygun düşmemektedir. Fakat0, bununla beraber, tabiatüstü teriminden daha iyidir. Bu terim, tabiatın pozitivist kavramını tasarlamaktadır ki, batılı olmayan medeniyetlerin birçoğuna yabancıdır). Oysa, sınırsız büyük kitleler içinde, dünyanın sayısız dinlerinde, birtakım insanüstü varlıklara yer verilmiştir. Bunları, farklı bir takım temel tiplere ayırabiliriz. Sadece dinler tarihinin gösterebildiği gibi bunlar, dinin farklı tiplerine ve medeniyetin farklı tiplerine bağlıdırlar.

Bu insan üstü varlıkların en eski tiplerinden birisi, (çünkü, jenetik olarak, yegane kaynağı, avcılık ve toplayıcılık olan insanlığın hayat şekillerine bağlıdır.) "hayvanların üstadı" tipidir. Bununla beraber, bu varlıkların dişi varlıklar olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Hayvanların üstadı, bizzat, morfolojik benzer varlıkların çoğulcu şekli altında takdim edilmektedir. (çimenliğin şeytanları veya ruhları, hayvan türlerinin veya özel ormanların üstatları, avcı toplumlarda, çoğu defa, deniz hayvanlarının üzerine egemendirler). Bu insanüstü varlıkların tipini, özet bir şekilde karakterize etmek için, hemen alışık olunmayan türlerin sık sık göründüğünü söyleyeceğiz. Bunlar, bir yandan cemiyette hayatın beşeri kuralları tarafından korunan ve idare edilen köylere ve kamplara muhalefet ederler; diğer yandan da avcının ve toplayıcının, geçim vasıtalarını temine zorlandıkları bir dünyayı oluştururlar. Söz konusu varlığın en görülen rolü, avı, avcıya vermek veya vermemektir. Onu, saklamak, insan grubunu açlığa mahkum etmek, avcıyı başarıya götürmek demektir... Yani onun için hayati önemden çıkmış olan mutluluğu sağlayacak büyüsel vasıtaları onun emrine vermek demektir... İnsan olmayanın temsilcisi olarak o canavardır. Av ile sıkı ilişkileri yüzünden kısmi theriomorphe altında temsil edilmiştir. Beşer üstü varlıklara inançların kökeninin bu açıklanması, G.B.

Vico'dan L. Frobenius'a, A.E. Jensen'e ve son asrın tabiatçıları olan Grimm, F. Max Müller kardeşlere kadar farklı şekiller içinde ve farklı hazırlıklar seviyesinde, birtakım taraftarlar bulmuştur. Bu konuda önce, bu şekildeki varlıklar, fantastik yansımalar, şairane kişileştirmeler veya devamlı tahmin edilemeyen risklerle karşılaşmaya mecbur olan ilkel avcının tecrübesinin ifadesidir. İlkel avcı, kendi varlığı için, temel bir teşebbüsten çıkışın, sadece ona bağlı değil; onun yüksek güçlerine de bağlı olduğunu hisseder. Bu açıklama, yine de, teorik noktadan olduğu kadar, olayların ışığında da yetersiz görünüyor. Teorik olarak, onun zayıf noktası, irrasyonel muhayyilenin ve meccânî bir aktivitenin içinde dini bir fikrin temelini görmekten ibarettir. Bütün medeniyetlerin dini şeylerin içine koyduğu ağırlıkla bu, iyi bir şekilde uyuşmamaktadır. Buna karşılık, "müşahhaslaştırmanın" nedeninin ne olduğunu sormaya hakkımız vardır. Bizzat bu soruyu sormayı haklı çıkaran olaylar, ona cevabını vermektedirler. Bu kişisel bir varlıkla olmaktadır ki, insan, onunla karşılıklı ilişkiler tesis etmek istiyor. Hakikatte, avcılar grubu, hayvanlar üstadı tipli varlıklarla ilişkiler tesis etmeyi hedeflemektedir. Bir çok uygulamalar yanında, iyi bir avdan sonra, onlara bir takdime sunma adeti bunu göstermektedir. Fakat herşey, bundan ibaret değildir. Hayvanlar üstadına, beşeri davranışları ilgilendiren, bir takım yargı kriterleri de atfedilmiştir. Böylece, o, faydasız yere öldürenlere veya sosyal hayatın bazı kurallarını ihlal edenlere avı reddedecektir. Bu inançlarla o, beşeri grup, "hayvanlar üstadının" iradesine göre hareket ederek ihtiyaçlarının tatminine ulaşabileceğine inanır. Başka bir deyimle "hayvanlar üstadına" inanma, muhayyilenin boş bir ürünü olmaktan uzak olarak, cemiyetin belli bir tipine hizmet etmektedir. Zira, o, cemiyetin bizzat varlığına bağlı bu yetenekle kişisel ilişkiler sayesinde, her beşeri tesirden kurtulacak bir kontrole izin vermektedir. Çünkü, avcı en tesirli tuzakları ve silahları hazırlıyor, yorulmadan, avının izlerini takip ediyor, tecrübenin telkin ettiği telkin vasıtalarına başvuruyor. Böylece daima aksiyonunu boşa çıkarmaya elverişli, tahmin edilemez bir takım unsurlarla karşılaşmak istememektedir. Bu şekilde "hayvanların üstadı" tipli varlıklarla ilişkileri, ihlal edilemez bir takım normlarla düzenlenmiş olarak, ona bu elementleri kontrole imkan vermektedir.

Misal olarak, insanüstü kişisel varlıklara, muhtemelen (Jensen ve R. Pettazzoni'ye göre) en eski inançlardan birini seçtik. Fakat, bizim yorumumuz, bir dizi benzer bütün inançlar için geçerli olmaktadır. Gerçekten bir şahsı, bağlı olduğu kontrol edilemeyen bir realiteye vermek, insanın durumunu garanti etmesi için baş vurabildiği yegane vasıta değildir. Evrimciliğin Taylorcu sonrası (post tylorienne) safhasında, eşyalara bağlı gayr-i müşahhas güçlere imanla açıklanan dini fenomenler üzerinde çok ısrar edilmiştir. Bu tip inançları açıklamak için, MANA'nın Melanezce kavramına başvurulmaktadır.(veya

muhtelif Amerikan yerlilerine başvurulur: Orenda, Wakan, Manitou). Gerçekten, cemiyet, onların hareket tarzlarından açık bir fikir edinmek şartıyla, böyle güçleri, kontrole müsait olmak için ritüel tekniklerle kalıplaşmıştır. Buna mukabil Animist öncesi denilen okulun varsayımına (özellikle R.R. Marrettin) göre, gayr-i müşahhas güçlere inanç, zaruri olarak beşer üstü varlıklara inançtan daha eskidir. Ancak bu varsayım, en yeni araştırmalar tarafından doğrulanmamıştır. **Çünkü ilkeller dahil her türlü kişisel varlıklara inançtan mahrum olan, hiçbir topluluk bulunamamıştır**.

Tabiatıyla, av bile artık, insan için yegane ve belli başlı çare değildir. Gerçekte insan grubunun varlığına bağlı, yeterince kontrol edilemeyen faktörler de vardır. Her halükârda bu, mücerret planda değildir. Fakat, belli bir topluluğun tarihi durumunun ve yaşama vasıtalarının derinlemesine incelenmesi sayesinde niçin bir tek insanüstü varlığa atıf yapıldığı açıklanmaya muhtaçtır. (Mesela, belli başlı hayat görüşünden, kontrol edilemeyen beşeri hakimiyete) Bu durumda "bir tek insanüstü varlığı" uzlaşmacı olarak "yüce varlık" diye isimlendiriyoruz. Fakat, W. Schmidt'in ve talebelerinin **"esas monotheisme**" dedikleri teorinin aksine, şimdiye kadar, hiçbir ilkel topluluğun "yüce varlığın" yanında, başka "beşer üstü varlıklar" tanımadığını da belirtmek gerekir. Bu yegane "insanüstü varlık" hayat, ölüm, hastalık, şifa, şans, düşmanlık, iyi ve kötü zaman dağıtıcısıdır. Yani hakikatte, gerçek insan iradesinin müdahalesi olmadan, "yüce varlıkla" kurulan temaslardan ve ona atfedilen uygun olan veya olmayan gerekliliklere uymaktan meydana gelmektedir. Yahut aksine, niçin bu egemenlik beşer üstü birçok faktör (ruhlar) arasında bölünmüştür. Beşer üstü faktörlerin her biri, müdahale edilebilen zaman, mekan, şartlar içinde sınırlı bir rolle doludur. Politeist dinlerin, birtakım Tanrılarının varlık nedeni, yüksek denilen medeniyetlerde görülen politeizme tahsis edilenden farklı görülmez. (Nadiren ilkel medeniyetlerde ve daima yüksek medeniyetlerin tesiri altında ona rastlanmaktadır.) Kısaca, bu aşağıda karakter yapıları belirtilen oldukça farklı beşeri şartların, bir yansımasıdır: Bir teknik ve çok gelişmiş bir ekonomik teşkilat, cemiyete büyük bir güven sağlıyor ve onları, sadece hayatta kalmak için ilkel savaştan kurtarıyor ve enerjileri daha serbest kullanmaya imkan veriyor. Ayrıca, sosyal çerçevenin artan kompleksliği, (esas olarak mesleklerinin en ileri ihtisaslaşmasına bağlı olarak) cemiyetin tabakaları ve gruplarına göre ilgilerin farklılığını tahrik etmektedir. Aksine cemiyetteki hayatın zaruretleri, işbirliği, farklı grupların ve tabakaların bağımlılığı, sadece daha kompleks bir sosyal organizasyonu gerekli kılmıyor. İlgilerin ve fikirlerin karşılıklı nüfuzunu da belirtiyor... Bütün bunlar, politeist dinlerin Tanrılarının, morfolojik karakterlerini anlamaya yardım etmektedir. İlkel dinler konusunda zikredilen beşer üstü varlıklar sıfatıyla, Tanrıların morfolojik karakterleri hayatiyeti olan ve insan grubunun karşılaştığı realitenin

kontrol edilemeyen veçhelerini temsil etmektedirler. İnsan grubu, onlarla kurduğu temaslar sayesinde, beşeri olmayanın keyfine bağlı körlüğünden gizlenme vasıtasını bulmaktadır. Bu karakter yapıları, "yüce varlığa" muhalif olarak, ilgilerin çokluğuna cevap vererek farklı şekilde çoğalmışlardır. Fakat (ruhların aksine) bunlar, ilgilerin karşılıklı nüfuzundan doğan, kompleks tasvirlerdir. Onlar, bir pantheonda düzenlenmişlerdir. Aynı şekilde kompleks bir cemiyetin sayısız ihtiyaçları ve tecrübeleri, neticede, yüksek bir kültürel birlik içine dahil olmaktadırlar.

Realitenin kontrol edilemeyen veçhelerini (onunla ilişkiye izin veren ve belli bir noktada onu kontrol eden) temsil eden beşer üstü varlıkların geniş kategorisi yanında, gerçek kalıntıdan yoksun birtakım beşer üstü varlıklar da vardır. Burada belli başlı fonksiyonu, insan gücünün başarısız olduğu yerde yani, realitenin kontrol edilemeyen veçhelerine karşı insanı ve insan grubunu koruyan beşer üstü varlıklar söz konusudur. Muhtemelen, iki ihtimal önünde bulunan dini bir yaratılış safhasındaki antik bir beşeriyetten bahsedilecektir: Ya, beşeri normlarla yönetilen ilişkileri onunla tesis etmek için, kişisel formlar altında **BEŞER OLMAYANI** yeniden yaratmak; yahut onlara, kontrol edilemeyenle karşılaşma itinasını vekil kılmak için birtakım beşer üstü koruyucuların yaratılmasını sağlamak. Evin, ailenin, ferdin veya muhtemelen özel bir ferdin (şaman gibi), ataların v.s. koruyucu ruhları, bu ikinci kategoriye ait bulunmaktadır. İhtiyaçla itilen insan, bu sahada, bilerek kendini koruyacak ve ona yardım edecek birtakım varlıklar icat etmeye kadar varmaktadır. Bu varlıklar, insan eliyle yapılmışlardır. Fakat, onlar, tabiatüstü güçlerle mücehhezdirler. Burada yine fetiş (F□tiches) terimini kullanabiliriz. Vaktiyle bu kelime, aşırı şekilde kullanılmıştır.

Ayırdığımız beşer üstü varlıkların iki büyük kategorisi, yine de birbirinden köklü şekilde farklı değildirler ve birbirlerine karşı bir alternatif teşkil etmezler: Fetiş yapmak için, insan, özellikle mana gücü ile mücehhez, güçlü varlıklar olduğunu kabul ettiği maddeleri kullanmaktadır. Koruyucu ruhlar ise, keyfe bağlı olarak icat edilmemişlerdir. Çünkü, insan sadece, dış dünyanın tecrübesine değil; kendisinde hareket eden ve kendi hareketlerinde tezahür eden güçlerin tecrübesine de sahiptir. Bu güçler, daima onun bilinci ile yönetilmezler. Homerik kahramanların, korku ve cesaretlerini, fikirlerini ve kararlarını ilham verici Tanrılara atfettiklerini burada unutmayalım. Atalar kültü, gerçeğin tecrübesinin aynı şekilde, koruyucu beşer üstü varlıkların yaratılışında bulunduğunun açık bir delilidir. İlkel zirai toplumlarda fert ve grup, atalarının işlediği toprağa varis olmaktadır. Toprak insana ait değildir. Ataları, ona ihtiyaçlarında boyun eğmişlerdir. Zirai aletler aynı şekilde onlar tarafından icad edilmişlerdir. Diğer yandan, tarih öncesi dönemden beri, ölüm, insanlık

için, çift realiteyi temsil etmektedir. İnsan ve hayvan için ne kadar korkunç olursa olsun, ölüm, insan için ilkel dönemlerde birinci derecede "yüksek" bir şey olarak görünmektedir. Bu bozulmuş bir şekilde de olsa, genelde beşer olmayanın ölümüne benzemektedir. Fakat, yine de o, beşer hayatının sınırlarının ve dayanıksızlığının zıddına sahiptir. Bunun için daima korkutan, insana ait ölüm ve ölümler, saygı karışık bir karakterle görünmüşlerdir. Bu durumda saygıya layık ve beşer üstü ölçüler olarak, toprağın işletilme şekillerine sahip olan direkt kaynak olan ATALAR, bazı medeniyetlerde, kendilerinden sonra gelen soyları için, her türlü gücün garantisi ve her tehlikeye karşı koruyucu haline gelmişlerdir. Ancak bir şartla ki, nesillerin, ataların iradesine tahsis edilen hayat kurallarına riayet göstermeleri gerekirdi. Aksi takdirde, beşer olmayan veçhelerini temsil eden beşer üstü varlıklar gibi atalar da cezalandırabilirdi. Yani başarıları adına, noksan olan insanın iflasını üstlenebilirlerdi.

Monoteist dinlerin tek tanrısı, (yüksek denilen medeniyetlerdeki politeist dinlerde olduğu gibi) en eski monoteist medeniyetler, İbraniler'in ve İran mazdeistlerinin medeniyetidir. Morfolojik olarak, rahat bir şekilde tasnif ettiğimiz beşer üstü varlıkların iki büyük grubunun ikincisine bağlıdır. Hakikatte, o, kontrol edilemeyen beşer olmayan bir realite değildir. O, aşkındır. O, bir tek Tanrının varlığı olmadan, var olamaz. Onun yaratıcılığı söz konusudur. Onun aşkınlığı, bir çok ilkel dinlerin yüce varlığından onu, net olarak ayırmaktadır. Ondan ayrı olarak koruyucu varlıklar gelmektedir ki, insan davranışı ile ona layık olursa, onlar, ferdi ve grubu korumaktadırlar. (Mesela, kültürel ufukta hakim olan kollektif kavrama göre millet veya insanlık olarak)

Bu husus, buraya kadar incelediğimiz beşer üstü varlıkların hepsinde müşterek olan bir unsurdur. Bu unsur, objesi beşer üstü varlıklar olan inançtır. Bu inanç, beşeri olmayan realitenin insan ihtiyacı tarafından kontrol ihtiyacı ile beslenmektedir. Orada insanın veya grubun sahip olduğu başka vasıtalar yetersiz görünmektedir. Bu tür varlıklara inancın hedefi, insana, kendinden uzaklaşan biri üzerinde bir tesir sağlamak ve ona minnet duymaktır. Fakat, beşer üstü varlıkların bir başka yönü de vardır. Bu yön için, en azından zahiren, bu tez geçerli değildir. Bu varlıklar, ilkel, yüksek, olmak üzere en farklı dinlerde bulunmaktadır ki o dinlerin Mü'minleri bizzat onları, şimdi "aktif olmayan" ve onun aktivitesinin, gelişmiş bir geçmişle sınırlı olduğunu düşünmektedirler. Sonuç olarak onlar, insanla ilişki konusu olmaya elverişli bir realite teşkil etmedikleri gibi, mü'minin lehinde realitenin üzerinde hiçbir kontrol de icra etmezler. Daha önce A. LANG, "yüce varlıklar" olarak adlandırdığı bu varlıklardan bir çoğunun "işsiz" olduklarına işaret etmiştir. Onlar, dünyayı organize etmişler, belli prensipleri düzenlemişler, fakat şimdi,

hiçbir iş yapmamaktadırlar. Öyle ki, onlardan sık bahseden halklar, onlara hiçbir ibadette bulunmamaktadırlar ve onlara hiçbir kurban sunmamaktadırlar. Fakat, çok sayıda başka tip varlıklar da vardır. Onların da aktiviteleri geçmişle sınırlıdır. Özellikle, ilkel zirai toplulukların dinlerinde, bu şahıslara büyük bir önem atfedilmiştir. Bunları bize, A.E Jensen, DEMA (Yeni-Gine'den bir halkın kelimesi) ismi altında belirtmektedir. Bunlar beşer-üstü varlıklardır ki halkın kurumlarını tesis etmişlerdir ve onları normal olarak atalar kabul etmişlerdir. Sonra da öldürülmüşler ve parça parça edilmişlerdir. Yetiştirilerek yenen bitkiler onlardan meydana gelmiştir. Fakat, aktif olmayan varlıklar kategorisine totemik atalar da girmektedirler. Bunlar, kabilenin, klanın veya boyun koruyucusudurlar. (Bazı totemist cemiyetlerde sosyal alt grupla "klan mahalli gruplar, seks v.s." bir hayvan, bitkisel tür arasında özel ilişkiler temel teşkil etmektedir). Bu, rahat bir şekilde ayırt edilemeyen bir dizi varlıklar içinde geçerlidir. Bunlar, "ilk adam", medenileştirici kahraman v.s. şeklinde isimlendirilmişlerdir. Aynı şekilde zahiren, bazen insan, bazen hayvan olan bir kısım şahıslar da ne tamamen insan, ne de tamamen hayvandırlar. Onlara çok farklı halkların mitolojisinde rastlanmaktadır.

Açıkça burada söz konusu olan, mitolojik varlıklardır. Yani, beşer olmayan ve insan üstü varlıklardır. Onların aktivitesi, şimdiye göre muhtelif tarzda belli bir geçmişe dayanan mitolojilerle anlatılmıştır. İlkel medeniyetlerde, çoğu defa, bu "çok eski zaman" gibi veya insan hafızasının, kaybolduğu sınırı belirten olaylara baş vurularak kullanılan ifadelerle belirtiliyordu. Yazılı medeniyetlerde, olaylar tarihle sınırlandırılmaya teşebbüs edildi ve bazen on binlerce (Çin, Mısır ve Mezopotamya), bazen binlerce yıldan (İbranilerde), bazen de asırlardan (Yunan, Roma) bahsedildi.

Hakikatte, mitolojik zamanın karakterini belirleyen, tarihi mesafe değildir. Tarihi düşünce, ikinci derecededir ve tarihi şuurun belli bir derecesiyle şartlanmıştır. Mitolojik zamanı doğrudan doğruya belirleyen, yaşanılan zamandan farklı bir zamanın olmasıdır. Bu öyle bir zamandır ki artık orada, bu dönemdeki insanlardan tamamen farklı bir takım insanlara bağlı olarak birtakım şeyler meydana gelmiyor ve sadece hatırası muhafaza edilen bir geçmiş olarak kalıyor.

## MİTOLOJİLER:

Araştırmamızın, insanüstü varlıklardan, mitolojik zamanlara veya sadece mitolojilere kayması, tesadüfi değildir. Hakikatte bu gün, aktif olmayan veya mevcut olmayan beşer üstü birtakım varlıklara inanmak ve bunların sadece mitolojik dönemde hareket ettiklerini söylemek, sadece mitolojilere inanmayı ifade eder. Ayrıca dini inançlar, beşer üstü varlıklara inançtan ibaret de değildir. Bir çok dinde "kutsal tarihe" inanç, önemli bir yer tutmaktadır. Bu

rivayetler, başlangıçta şifahi olarak nakledilmiştir. Bazı yüksek medeniyetlerde, kutsal kitaplara yazılmışlardır veya "kutsal dışı bir muhteva"ya dahil olmuşlardır. Onlar dini motif olduklarından dolayı, gerçek olarak kabul edilmişlerdir. ( Muhtemel veya ispat edildikleri için değil). Şimdilik bu konuda bunları söyleyebiliyoruz. Bunları, mitolojik rivayetler olarak adlandırıyoruz. Mitoloji kelimesi, eski Yunanca'daki mythos kelimesinden alınmıştır. Bu kelime, başlangıçta sadece rivayeti ifade ediyordu. Daha sonra felsefi ifadede daha sınırlı olan şu anlamları aldı: fantastik rivayet, icat edilmiş şey, yanlış. (logos'a muhalefetle). Nihayet mitoloji, düşünürlerin inanmadığı, dini kökenli rivayetleri belirtmeye kadar indirilmiş oldu.

Mitlerin varolduğu medeniyetlerde mitlere niçin inanılmaktadır? Yunan düşünürleri, kültürel dünyalarında bu kadar yayılmış olan bu inançlarda bir haklılık bulmak için, bu soruyu daha önce kendi kendilerine sormuşlardır. **Mitler, akılcı noktayı nazardan ne kadar saçma olurlarsa olsunlar, bir takım derin hakikatleri, fantastik hikâyelerin örtüsü altında saklıyorlar veya halk muhayyilesi ile bozulmuş gerçek bir tarihi çekirdeği ihtiva etmektedirler.** Son asırlardan itibaren modern araştırıcılar da aynı soruyu kendilerine sormuşlardır. Şayet bazıları için mitoloji, beşer tecrübesinin muhayyel ve serbest bir durum ötesi ise; Taylor gibi olan diğerleri için ise, mitoloji, tabii fenomenlerin açıklanmasının basit bir teşebbüsünü temsil etmektedir. Ancak her iki yaklaşım da mitolojinin özellikle dini karakterini ihmal etmektedir. Bununla beraber, bu karakter, ilkel kabileleri yakından inceleyenler tarafından müşahede edilen dış olaylardan belli olmaktadır. Orada mitolojiler, B. Malinowski'nin dediği gibi halâ canlıdırlar. Yine, mitolojiler, her zaman anlatılmazlar. Onlar, belirli zamanlarda anlatılırlar (bazı dini bayramlar, bunların arasındadır.) Mitolojiler, rastgele birine anlatılmaz veya herhangi birinden nakledilmezler. Mitolojileri, dini fonksiyonlarla dolanlar nakledebilir veya onlara anlatılır. Bu rivayetler, muhayyel bir takım ifadelerden veya ilim öncesi birtakım açıklamalardan başka bir şey olmasalardı, durum böyle olmayacaktı. Genelde mitler üzerindeki modern çalışmalarda mitlerden ayrı bir "menşeler mitolojisi" 'nden bahsedilmektedir. Gerçekten bütün mitolojiler, doğrudan bir şeyin, meselâ, dünyanın, insanlığın,ölümün, özel fenomenlerin veya geleneksel kurumların menşeinden bahsetmezler. Bununla birlikte onlar, başka rivayetlerin yaratıcı bir rol atfettikleri mitolojik varlıkların karakterlerini tasvir ederler. (her özel mitoloji, mitoloji çerçevesinde, teşkil ettiği kısmı tamamlamaktadır). Öyle ki onlar, dolaylı olarak "menşeleri" işlemektedirler. Burada, kelimenin dar anlamını alan "menşeler mitolojilerini" incelemeyi sınırlandıracağız. Bir din, diğerine nazaran, karakter, muhteva, uzunluk v.s. de ne kadar farklı olursa olsun, onların hepsinin müşterek bir temeli vardır. Çünkü dinler ilk durumu açıklarlar veya tahmin ederler. Mitolojik dönemdeki ilk

durum, gördüğümüz gibi şimdiki zamanlardan veya onlardan zihnin muhafaza ettiğinden farklıdır. Mitolojideki, menşeleri açıklamak isteyen olay artık yoktur veya bugünkünden farklıdır:

-Dinler, farklı şartlarda cereyan eden bir olayı naklederler. Olayın kahramanları, birtakım mitolojik şahsiyetlerdir. Bunlar, bu gün yaşayan varlıklardan farklıdırlar.

-Bu olay, başlangıçta anlatılanın şekillenmesine (veya bozulmasına) götürmektedir. Bunların sonucunda, yeni reel şartlar oluşur. Mitolojiyi anlatan halk için, hala onlar vardır.

Bir çok sayıda bilimsel disiplin, belli olayların menşelerini aramakla ve onları açıklamakla uğraşmaktadır. Fakat, mitoloji hiçbir şey açıklamıyor, sadece anlatmakla yetiniyor. Bilim,garip ve olağanüstü görünen bir fenomenin arkasında, onları meydana getiren olayların makul bir zincirini keşfetmektedir. Aksine mitoloji, müşterek ve normal görünen olayların olağanüstü menşelerini anlatmaktadır. Gök ve yer birbirinden uzaklaşmışlar mıdır? Mitoloji, onların başlangıçta bir olduklarından bahsetmektedir. Fakat onların köklü olarak ve kesin şekilde ayrılmasına neden olan bir kaza meydana gelmiştir. (Müşterek tecrübe dünyasında bunlar hiçbir zaman meydana gelmezler.) Herkes, yeryüzünde bir takım dağların olduğunu görüyor. Fakat, mitoloji, yeryüzünün kaygan olduğu bir zamandan ve o zamanda dağların meydana gelmesini sağlayan garip bir kazadan bahseden bir rivayetten bahseder. İnsanlar, hafızalarını ne kadar gerilere götürürse götürsünler, ateşten faydalanmaktadırlar. Fakat mitoloji, çok eskiden insanların ateşi tanımadıklarını ve ona sahip olmadıklarını anlatır. Halbuki o vakit, diğer varlıklar (mesela hayvanlar) ateşe sahiptirler. Ancak onlar buna, kendilerini kuşatan özel olaylar sonunda sahip olmuşlardır. Bazı dini erkan, kadınlara yasaklanmış, erkeklere mi tahsis edilmiştir? Aksine eskiden onları sadece kadınlar kutlardı. Fakat, meydana gelen bir olay, durumu tersine çevirmiştir. Ancak bu gibi rivayetler en azından konu olan fenomeni açıklamaya teşebbüs etmezler.

O halde, mitolojilerin var olma nedeni nedir? Mitoloji zamanı, kesin olarak bir tekamül geçirmiştir. (Sadece birkaç din, normal dünyadan tamamen kaybolması pahasına da olsa mitolojinin dönüşünü öngörüyor. İşte bu mitolojilerle eskatolojik mitolojiler denilenler arasındaki benzerlik buradan gelmektedir.) Çünkü bu zaman, ebediyen tekamül etmiş ve ortaya çıkmıştır. Artık bugün mevcut olmayan olağanüstü varlıkların müdahalesi sayesinde bu olmuştur. Ancak, artık hiçbir zaman değişmeyecektir. Bu, bütün önemli şeyleri topyekün ilgilendirmektedir. Çünkü zikre değer her şeyin mitolojide birtakım kökenleri vardır. Buna göre mitoloji, her şeyden önce, varolan gerçeğin istikrarını garanti etmektedir. Artık gök yok olmayacak, insanlar, ateşten

mahrum olmayacaklardır. Fakat, mitolojinin sadece yatıştırmak rolü olduğuna inanmak yanıltıcı olacaktır. Çünkü o, kaygı verici, kederli ve isyankâr şeylerin de menşeini hatırlatmaktadır. Mesela, ölüm, önceden yoktu ve birkaç kazai durum sonunda oluştu. Aynı şekilde, ihtiyarlığın, hastalığın, savaşın, çalışmanın v.s. nin de durumu aynıdır. Hakikaten mitolojiler, sadece gerçeği veren veçhelerin temeli değildirler. (Onlar alt edilmez olaylara da götürürler.) Onlar, bir insan grubunun gözünde göründüğü gibi, iyi veya kötü bütün realitenin temelidir. İnsan, realiteyi bulamadığı veya ona bir anlam, bir var olma nedeni veremediği zaman, onun önünde savunmasızdır. İyi veya kötü olan gerçek olaylar, olağan plan dahilinde cereyan ederler (en azından insan sadece, tabii kanunları tanımadığı zaman) ki onları bizzat biz bilmiyoruz. (En azından varoldukları zamana kadar) Bu, olağan tabii şeylerin saf hakimiyetidir. Bunlar, beşerî düşünce tarafından kabul edilemezler. İnsan için önemli olanı, mitoloji, tabii duruma getirmektedir. Böylece zamanların başlangıcına dayanan her şey, bir anlam kazanıyor. Her şey, gerekli hale geliyor. Bir defa hakikat, olağan işlere çıkarılırsa, insan toplumu ona uyum sağlar ve beşeri düzenini onun üstüne kurar. İşte, onları, her türlü “kutsal dışı” rivayetten ayıran mitolojinin rolü bu noktada kendini göstermektedir.

Bazı dini inanç tiplerinin analizi, (beşer üstü birtakım varlıklara ve bir takım kutsal tarihe inançlar) birtakım sonuçlar ortaya koymuştur. Şayet dinler gerçekten diğer bilimsel disiplinlerin konusundan ayrı, nispeten otonom bir araştırma alanı meydana getiriyorlarsa, bu sonuçlara dikkat etmek gerekecektir. Kutsal dışı inançlardan farklı olarak, dini inançların temel rolü, bir insan grubuna olağan işlerin beşeri olmayan dünyasından gerçeği kaldırarak, ona beşeri bir anlam tevdi ederek, kontrol edilemez görünenin kontrolünü sağlamayı teminden ibarettir. Başka dini fenomen tiplerinin analizi, bu rolün münhasıran inançlara özgü olmadığını gösterecektir.

## TÖRENLER – AYİNLER : DİNİ ERKAN

Beşer üstü varlıklar kültü’nün bir parçasını dini törenler meydana getirdikçe yani onlarla kurulan daimi ilişkiler ve kurumlar seviyesine onların yükseltilmesiyle, dini törenler, bu beşer üstü varlıklarla, tesis edilen ilişkiler esnasında yeni problemler ortaya koymazlar. Onlara yapılan kült, bu ilişkinin en mükemmel istikrarlı şeklini temsil eder. Beşer üstü bir varlığa yöneltilen ibadetler, her şeyden önce ona bir varlık, insanla temasa geçme kapasitesi, insanın istediği gibi davranma pozisyonu, atfetmektedirler. Bu ise, duaların dileksiz olmadığını açıklamaktadır. Mesela, beşer üstü varlıkların başka saf tebcili şekilleri veya ilahilerin karakterleri, insan isteklerine uygun olarak tespit edilmişlerdir. Beşer üstü varlıklarla ilişkilerin gereği üzerine oturan bazı kurban tipleri, ya beşer üstü varlıkları bağış ve mübadele dairesine sevk etmekte veya

onlarla bir pakt, bir menfaat topluluğu, bir dayanışma tesisine veyahut bizzat, "birleşmenin en aşırı şekli" içinde bir aynileşmeye götürmektedir. Çok sayıda dini kavramların içinde, ilkel varlıktan çok uzakta olanlarda bile, beşer üstü varlıklar bir kültü gerekli kılmaktadır: Bu, ihtiyacın tasarımının mükemmel bir şeklidir. Ona insan, varlığıyla sahiptir ve onlarla hareketini belirtmek istemektedir. Böylece, tek olarak "Tanrının insanlara ihtiyacı olduğu" fikri ortaya çıkacaktır. Meselâ, beşer üstü varlıklar, kurbansızlıktan (açlıktan) ölecekler veya sadece kült olmaksızın varlıklarını devam ettiremeyeceklerdir. Dini davranışlarda bu fikir doğrulanıyor (tehdit-duası, kültlerin kaldırılması, mihrapların devrilmesi) ve insanı, onları var ettiği, desteklediği, ibadet ettiği ölçüde beşer üstü varlıkların var olduğu bilincine götürüyor.

İlk bakışta ne kadar problematik görünürse görünsünler, kültlere dahil olabilen dini törenler, kişisel bir takım beşer üstü varlıklara başvurmadan tamamlanmış olmazlar. Burada hemen açıklayalım ki kültle ilgili törenlerden bu tür dini törenlerin daha eski olduğunu hiçbir şey ispat etmemektedir. (J. Frazer'e kadar varan Animist öncesi veya büyücü ekollerin dediği gibi.) Fakat, reddedilemez olaylardan yola çıkarak, bu tür dini törenlerin varlığını ve onların beşer üstü varlıklar kültüne dahil olmalarının çoğu defa ikinci derecede göründüklerini kabul etmek gerekir. Beşer üstü varlıklara inançla şartlandırılmayan bu tür dini törenlerin en iyi misali, bu tür, dini tören kategorisiyle oluşmuştur. A. Van Gennep'den beri bunlara "geçiş" demeye alışmış durumdayız. Bu tür dini törenlerde onların, cemiyetteki fertlerin veya eşyaların durumlarının değişimlerine refakat etmeleri ve onları müeyyidelemeleri sık sık görülmektedir. (Doğum günü, düğün merasimleri, şifa törenleri, cenaze törenleri, barış törenleri, salgın bir hastalığın kovulması, eşyaların takdisi, yapıların ve aletlerin temizlenmesi v.s. gibi). Gerçekte cansız nesnelerin, sadece "refakat" veya "müeyyide" törenleri açısından değil, fakat, durum değişikliği olayı açısından da incelenmesi, bunların bir binanın takdis merasimini kutlayan bir dine yabancı olduklarını anlamak için yeterli olacaktır. Çünkü, bina hiçbir durum değişikliğine uğramamıştır. Fakat dinin mensupları için, önceden kutsal-dışı olan bina takdis merasiminden sonra kutsal hale gelmiştir. Muhalif bir delille aynı sonuca varılabilir: Olgunluk dönemini geçiren bir fert, gelişmesinin son noktasına gelmiş ve yetişkin olmuştur. Bir çok topluluklar için, geçiş merasimine maruz kalmayan kişi, hangi yaşta olursa olsun, toplum hayatına iştirak etmeyen bir çocuk olarak kalmakta ve bir aile kuramamaktadır. Bazı dini törenlerden geçmeyen yeni doğan çocuk (isim verilmeyen gibi) doğmamış kabul edilir. Şayet ölürse, diğerleri gibi kefenlenmez. Herhangi bir faydasız eşya gibi telakki edilir. (çağımızın laik toplumundan da buna benzer bir misal verebiliriz: Birlikte yaşayan, bir erkek ve kadın, çocuk sahibi olsalar ve onları büyütseler bile onlar "eşler" olarak

tanınmazlar. Eşler olabilmeleri için, dini veya özellikle yasal evlenme kurallarını yerine getirmeleri gerekir. Bu kuralları yerine getirenler, ertesi gün ayrılsalar bile, "eşler" olmaya devam ederler.) buna göre dini tören, bir durum değişikliğini gerekli kılmaktadır.

Burada sihirsel bir inanç mı söz konusudur? Eşyalara üflenen dini tören ve yeni güçler ve yeni kalitelerle varlıklar, onları değiştirmekte midir? Şüphesiz sadece dini törenleri kutlayan dinin dışındaki törenler, sihirsel dini törenlerle geçiş törenleri arasında net bir ayrımı tesis etmektedirler. Biz şöyle diyoruz: Yağmur yağdırmaya, ölümün veya hastalığın iyileştirilmesine yöneltilen büyü töreni, gerçek değişikliklerin meydana gelmesine yöneliktir. Halbuki, "geçiş törenleri" eşyada hiçbir değişiklik yapmamaktadır. Onun sürüklediği değişiklik bir uzlaşma problemidir. Bunun için giriş törenleri konusunda Van Gennep, "psikolojik olgunlukla" "sosyal olgunluk" arasını net olarak ayırmıştır. Fakat dini konuda, tören, gençleri, olgun erkekler haline getirmekte, yeni doğmuş birini hayata, öleni ölüme dahil etmektedir. Giriş töreni geçirmeyen biri, psikolojik sahada bile, yetişmiş erkek fonksiyonlarını ifa edemez. Bu yeni doğmuş birisi ise, insan sayılmaz. Ölü ise hala yaşayanların arasında sayılır ve onların arasında dolaşır, kabul edilir. Temizlenmemiş bir katilin, felaketler saçmaya devam ettiğine inanılır. İşte bunların durumunu, sadece törenler değiştirmektedir. Oldukça gerçek bir tarzda sihirsel törenler, yağmura, ölüme ve şifaya götürebilmektedir.

Bağımsız törenler (beşer üstü varlıklar kültünün zaruri bir parçasını teşkil etmeyenler) ister sihirsel, ister geçiş veya başkaları olsun, açıkça onlar, fonksiyonlarının serapa tabii, olağan ve kontrol edilemeyen alanlardaki hayati önemi olan olayları yok ederek, onları kültürel bir düzene dahil etmek olduğunu açıkça göstermektedir. Bu kültürel düzen, beşerî bir kültürel düzen olarak cemaatın kuralları tarafından yönetilmektedir.

## DİĞER DİNİ FENOMENLER

Beşer üstü varlıklara ve mitolojilere inançların, törenlerin, nihai varlık nedenlerinin hüviyeti konusunda, dini tezahürler alanının temel benzerliğine işaret etmek yerinde olacaktır. Fakat, bulunan bu benzerlikler, diğer dini fenomen tiplerinin analizi tarafından da doğrulanmıştır. Hakikatte bir din, sadece beşer üstü varlıklara, mitolojilere inançlardan ve dini tören pratiklerinden ibaret değildir. Dini törenler, zamanla sınırlı, münferit faaliyetlerdir. Fakat sürekli faaliyet, ferdin ve grubun daimi hareketi, bir takım dini düzeyde tespitlere bağlı olabilmektedir. Genelde Polinezce bir terim olan TABU kelimesiyle, işaret edilen çok geniş fenomenler kategorisi için ne düşünülecektir? Burada söz konusu olan, bazen bir otorite tarafından konulan, (kutsal şef, rahipler, güçlü bir takım şahıslar), bazen kökü bilinmeyen

gelenekler, bazen geçici, bazen sürekli olarak herkese geçerli veya bazen sadece belli bir gruba yönelik olanlardan, (yaşla, cinsiyetle, klanla, kast v.s. ile) bazen şahsiyetlerde olan, (şef gibi), bazen eşyalarda (bunlara dokunmamak veya onları yememek) bazen de ilişkilerde olan, (yakınla cinsel ilişki yasağı), makamlarda ve bir takım kelimelerde görülen yasaklardır. Burada, R. Marret'in dediği gibi, tabunun sadece mananın negatif veçhesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Yani, tehlikeli şekilde MANA gücü ile yüklenen, tabu haline gelecektir. MANA-TABU teriminde dinin minimum tarifinin bulunduğuna inanılmıştır. Birçok halde tabu, bir ilişkiyi belirtmekte, bir eşyayı göstermektedir. (Meselâ, bir kadın, erkek akrabalarına tabudur. Fakat diğer erkeklere değildir.)

Bir eşyadan çok, bir ilişkiyi ilgilendiren çok sayıdaki bu tabu olayı, problemi bir adım ileriye götürmeyen bu yorumu reddetmektedir. Çünkü bazı kabilelerin, niçin bir eşyaya veya bir yere MANA girişi atfettikleri konusu, daima cevap beklemektedir. Her tabunun, özel ve orijinal fonksiyonu, müşahhas araştırmalar sırasında ortaya çıkabilmektedir. Fakat genel olarak tabudan bahsedilmek istenirse, aynı şekilde, bu tür dini bir kurumda, beşeri olmayan realite içinde, insanın düzenleyici bir müdahalesini görmemek zordur. Serapa tabii bir görüş açısından, aksine insan, yenilmesi yasaklanan çok sayıda gıda tüketebilmektedir. Yine, ailesinden seksüel ilişkinin yasak olarak telakki edilenlerle, seksüel ilişkilerin yapılabildiği, şu veya bu yer ve, bir gün veya öbür gün arasında hiçbir farkın olmadığı görülebilmektedir... Aksine, olağan işler dünyasında beşeri bir düzen ve olması gereken gibi davranmayı sağlamak için, belirli ve çoğu zaman güç sınırlar empoze edilmektedir.

Dini tatbik etme konusunda, insan grubunun koyduğu sınırlar, bazı medeniyetlerde son derece zordur ve sayısız tabuların ihlali; korkusu, dinin en hakim veçhelerinden birini teşkil etmektedir. Bu sınırlamaların temel fonksiyonlarından biri, insan için bir aksiyon alanı yaratmasıdır. Gerçekte, insan, organize ve tesis etmeden onu, karşısında tehlikeli ve hesapsız şekilde buluyor. Fakat, tabular bir defa ortaya çıktı mı, caiz olandan olmayan ayrılmış hale gelmektedir. Bu durumda, beşeri faaliyet daha dar sınırlar içinde, fakat daha emin şekilde kendini göstermektedir.

Bu son müşahede, hepsinde olmasa da, en azından çok sayıdaki dini fenomenlerde, önceki satırlarda işaret edilmeyen bir veçheyi açıklamaktadır: Din, beşeri varlığın temelinde olan kutsal dışı aktiviteyi koruyor, serbest bırakıyor ve kayırıyor. Beşer üstü varlıklarla ilişkiler içinde (kült ve normativ olarak) insan, beşer üstü varlıklar üzerindeki bu itinadan kendini kurtararak üzerine her an ağır basan birtakım problemleri çözüme ulaştırıyor. (Hayati realite içinde beşer üstü varlıklarda merkezileşen ve kişileşen şey, insana, kontrol edilemez görünmektedir). Bu durumda, beşer üstü varlıklar kültündeki

kontrol edilemeyen, karşısındaki kaygılarla yetinebiliyor ve geri kalan enerjisini de kutsal dışı faaliyete tahsis ederek, mitolojide birtakım şeylerin doğrulanmasını ve onların stabilitesinin garantisini buluyor. Böylece, kendisi tarafından tespit edilemeyen dünyanın şartlarına uyum sağlayabiliyor ve dini törenlerle, günlük faaliyetlerinin temelini oluşturan beşeri düzenin içine gerçeği dahil ediyor. Fakat bazı tip dini fenomenler de vardır ki, orada dinin rolü, özel bir açıklıkla görünmektedir. Müphem bir kelime olan "kurban" kelimesiyle belirtilen oldukça farklı dini törenler arasında, "ilk ürünler takdimi" olarak belirtilebilen net olarak farklı bir tipe rastlanmaktadır. Burada bir kısmının yenilerek, beşer üstü varlıklara, dini törenlerin durdurulması söz konusudur. Bu ritüel faaliyet, dünyada bilinçsiz şekilde insanı kuşatan her şeyin, beşerî olmadığı, yani, beşer - olmayan varlıklara ait olduğu kanaatine dayanmaktadır. Hayati ihtiyaçlarını tatmin için, ona ait olmayan ve onun parçası olan şeylerle kuşatılan kutsal dünyaya nüfuz ederek insan, kutsal şeylere saygısızlık duygusunu tadıyor. (Bu avcı medeniyetlerde özellikle açık bir fenomendir.) Kutsala saygısızlık, ganimetin ilk parçası yenildiği zamandan itibaren vazgeçilmez bir hal olmaktadır. (Bir şeyin tamamının kendisine ait olmadığını telakki ettiğinde bu saygısızlık meydana gelmektedir). Bu riskten kurtulmak için, insan, onun ilk parçasını veya ilk ürünlerini beşeri olmayan gerçek sahibine takdim ederek, onun geri kalanını tüketmeye devam etme hakkını elde ediyor. İlk ürünlerin takdimi, insanın kullanması için gerekli olandan "kutsal karakterini" kaldırmaktadır. Yine dini faaliyet, zaruri olan kutsal dışı aksiyonu korumaktadır. İşte diğer dini kurumlar böylece doğmaktadır. Realitenin bazı parçaları üzerinde kutsalın merkezileşmesi, kutsal mekânların ve kutsal zamanların sınırlılığının fonksiyonel veçhelerinden biridir. Mesela her bayramın, özel fonksiyonları vardır. Her bayram, kutsal dışı zamanın durdurulmasını temsil etmektedir. Yani, menşelerin sınırsız zamanlarıyla temas kurmak, bu zamana yeniden dalmak, Mircea Eliade'nin dediği gibi, tarihi varlığın neden olduğu yıpranmayı kaldırmak, ilk hareket noktasından yeniden harekete başlamaktır. Bayram, "kutsal zaman" olarak alışılmış faaliyetleri askıya alarak günlük zamandan net olarak ayrılmıştır. Diğer taraftan bayram, normal gıdaların yerine, muhteşem bir gıdanın geçmesiyle veya oruçla belirgin hale gelmiştir. Her günkü elbiseler yerine, bayram elbiseleri geçmektedir. Öyle ki bayram, özel kutsal bir rejimden kurtulan pratik faaliyetler için kutsal dışı zamanı serbest hale getiriyor. Bir beşer grubu da, kutsal fonksiyonları, bazı şahıslara emanet ettiğinde benzer bir eğilim göstermektedir. Öyle ki diğer şahıslar, kısmen bundan kurtulmuş olmaktadırlar. Sosyal hayatın en arkaik şekilleri içinde, yaş ve cinsiyet olayı hariç, beşerî faaliyetlerin özellikleri yoktur. Herkes, diğerlerinin yaptıklarını yapıyordu. Fakat, kısa zaman sonra, en azından bir "temsil embriyonu" görünecektir. Aile şefi, aile adına hareket

edebilmektedir. Klan şefi, bütün klan için hareket ediyordu. Hiyerarşileşmiş ve katmanlaşmış cemiyetlerde, her sosyal tabaka, başkalarına karşı kendi temsilcisine sahip olacaktır ve top yekün toplum, diğer toplumlar önünde, kendini temsil edecek bir şefe sahip olacaktır. Temsilci, bütün grup için dini vecibeleri ifa etme özeninin kendisine tevdi edildiğine inanmaktadır. Bu şahıs, bu kadar görevle yükümlü olduğu zaman başkalarını, bazı görevleri yapmak üzere görevlendirebilecektir. (Meselâ, savaş zamanında kumandan, sürülere çoban, adaletli yönetim veya kutsal karakterli faaliyetler v.s. gibi): işte, “kutsallık” müessesesinin kaynağı burada bulunmaktadır. Grup kutsal karakterli ödevleri, tabii temsilcisine değil de, beşer üstü varlıklarla ve güçlerle görüşmek için özel eğilim gösteren bir takım şahıslara, (Büyücüler, şamanlar v.s.) tevdi ettiğinde farklı bir durum gösterir. Fakat cemaat tarafından elde edilen sonuç aynıdır: Kısmen dini vecibelerden kurtulmak. Kutsalla olan ilişkilerinin devamından emin olarak, kutsal dışı faaliyetlerinde takdisten azade olmak.

Gördüğümüz bütün bu şeyler, bugünkü din anlayışımızın uyumlu bir sınırlamasına doğru gittiğini göstermektedir. Aristocu kurallara göre, bu müşahedelerden bir din tarifi yapmak mümkün olmayacaktır. Fakat tarihte, tarifler, daima fikirleri dondurma riski göstermektedir. Halbuki, müşahhas realitenin sayısız nüanslarına katılabilmek için fikirler, esnekliklerini ve istenilen biçime girebilirliklerini korumaktadırlar. Bu durumda din fonomeninin havasını tespit etmiş bulunuyoruz: Birtakım inançları, aksiyonları, kurumları, hareket tarzlarını oraya dahil ediyoruz. Bunlar, son derece çeşitli olmakla beraber; bize farklı beşer toplumlarının yaratıcı çabalarının özel tipinin ürünleri olarak görünmektedirler. Dini fenomen sayesinde insan toplulukları, diğer beşeri kontrol vasıtalarından kaçanı, kontrol etmeye yönelmektedirler. Açıkça burada, tamamen teknik karakterli bir kontrol değil; (ergeç bunlar, geçici olarak görünecektir) beşeri olarak kontrol edilemeyeni, insan seviyesine getirmek, beşeri değerler tesis etmek, ona bir anlam vermek, hayatta gerekli çabaları destekleyebilir kılmak söz konusudur.

Daha açık bir din tarifi vermek için acilen bunlara, birkaç açıklama daha ilave etmemiz gerekiyor. Niçin daima “beşeri grup”, “cemiyet” den bahsettik de, sadece insandan bahsetmedik? Çünkü orada biz, bir takım emprik temellere dayanıyorduk. Oysa, tarihi gerçeklikte, hiçbir “ferdi din” olmamıştır. Beşer gruplarının dini olmuştur (Kabile, devlet, kilise v.s.) Bunlara fertler ya toptan veya kısmen, katılmışlar, yahut bir şekilde katılmamışlardır. Ferdî olan dindarlıktır. Yani ferdin, fert ötesi oluşan dine katılım tarzıdır. “Din kurumları” olayı da, bu yönden bir istisna göstermemektedir: Yeni bir dinin kurulması, çevrede önceden kurulmuş olan dinle, bir ferdin özel ilişkilerinden hareketle başlamaktadır. Öyle ki o fert, bu dinin bazı veçhelerine katılır, bazı veçhelerini

reddeder. Kısaca, onun kişisel dindarlığı, (bir grup insan tarafından kabul edilmişse) yeni kurumların oluşmasına, yeni organik inanç sistemlerine, yeni riayet edilmesi gereken şeylerin, dini törenlerin, yeni hareket tarzlarına, yeni teşkilatların doğmasına; kısaca yeni bir dinin doğmasına yol açmaktadır.

Beşer gruplarının yaratıcı çabasının ürünleri olarak, bir çok dini fenomen teşebbüslerinden bahsettik. Bu ürünler sayesinde beşer grupları, şu veya bu sonucu elde etmeye yönelecektir. (Biz bu teşebbüsü, muhtemel yanlış anlaşılmalardan uzaklaştırmak için açıklayacağız). Burada bilinçli çabaların söz konusu olmadığını, okuyucu bizzat anlayacaktır. Bilakis, bir inancın veya herhangi bir dini kurumun, beşeri kaynağının tam bilinci, onda tam bir kaybolmaya neden olacaktır. Psikolojik noktadan, ihtiyaçlarımızın yaratıcı tasavvuruna zahiri bir objektivite veren bilinç dışını burada incelemek konu dışı olacaktır. Burada, tamamen dini bir mekanizmin söz konusu olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır. Çünkü, çok sayıdaki kutsal dışı inançlarımız, tutumlarımız, kutsal dışı hayattaki kurallarımız, bilinç dışı tarafından belirlenmiştir.

Geçen paragraflarda, müştereken dini olarak isimlendirilen birtakım fenomenlerden aldığımız örneklerle "din kavramını" belirlemeye gayret ettik ve onları existansiyel nedenlerine geri götürmeye çalıştık. Bütün bunların saf tarihi empirizm temeline dayandığını, bir kez daha belirtelim. Hakikatte, şimdi, hangi tür isteklerin, tarihi tecrübemizin bizi din diye isimlendirmeye sevk eden fenomenlere cevap verdiğini daha açık görüyoruz. Bu hiçbir zaman, öngörülen bağımlılığın terimlerine müdahale edilebilir anlamına gelmez. Çünkü bazı hayati zaruretler, zorunlu olarak dini fenomenleri meydana getirmektedir. Tamamen laik bir medeniyette bile, cemiyet, daima kontrol edilemeyen ve beşeri olmayan realiteler karşısında bulunmakta ve onları hesaba katmaktadır. Buna göre din, beşeri duruma mümkün olan cevaplardan başka bir şey değildir. Bunun için o, sebebe bağlı değildir. Fiziğin aksine, insanlık ve kültür tarihi, sebep-sonucun katı kurallarını bilmez. Fakat o, sadece toplumun reaksiyon tipleriyle, durum tipleri arasındaki imkan ilişkilerindeki esnekliği tanımaktadır.

## DİNLER TARİHİ NASIL BİR DİSİPLİNDİR

Yukarıdaki paragraflarda, "dinler tarihi" olarak isimlendirilen çok tartışmalı disiplinin, diğer tarihi disiplinlerin hepsinden net olarak farklı bir konusu olduğunu göstermeye çalıştık. Tarihi realitede, dini çoğulculuktan başka bir şey olmamasına rağmen; bu dinlerden, bir din kavramı çıkarmanın mümkün olduğunu gördük. Belki aynı şey değil ama, birçok metallerden hareketle bir tek metal kavramı formüle ettiğimiz gibi... Metal, hakikatte soyut olarak, din kavramı ile müşterek bir karakteristiğe sahiptir. Yani müşahhas

realitede hiçbir şey, dine uygun değildir. Çünkü, şu veya bu metal olmadan sadece metal olan bir şey yoktur. Fakat, bu konudaki tarif, bütün devirler ve bütün boyutlarda geçerli olarak kalacaktır. Aksine, din kavramı, beşerî bir mahsul olarak, tarihi şartlara bağlı bir halde, bu günkü görüşlerimize yeterince uygun olarak, bir takım değişikliklere maruz kalmış ve kalacaktır. Hakikatte dini diye isimlendirmeye alışık olduğumuz fenomenlerin, sonsuz değişikliğini kapsamaya elverişli dinin, tutarlı bir kavramı ortaya çıkmıştır.

Bir bilimsel disiplinin bağımsızlığı, sadece konusunun bağımsızlığına değil; metotlarının da bağımsızlığına bağlıdır. (Meselâ, bir ortaçağ elyazmasının incelenmesi, yazı şekilleri bakımından, paleografiye, dilbilgisi kuralları yönünden, dilbilimine; tarihi durumlar, muhtemel referanslar için, siyasi tarihe; şairane kaliteleri için, edebiyat tarihine aittir). Çoğu zaman, dinin tarifinin güçlüğünden dolayı, bağımsız olarak doğrulanan bir "Dinler Tarihi"nin olacağından şüphe edilmiştir.

Pratik düzeydeki bazı itirazlar, son derece önemli ve doğaldır. Ancak, dinlerin sayısız olduğu ve insanlığın bilinen tarihinin tamamını kapsadığı için, hiç kimse "Dinler Tarihi" yapamaz denilmektedir. Fakat böyle bir itirazın, bütün tarihi disiplinler için de geçerli olduğunu unutmamak gerekir. Buna göre kimse, evrensel tarihçi olamaz. Aynı şekilde, bütün dönemlerdeki ve milletlerdeki sanatları temelde tanıyarak sanat tarihçisi olmak, modern endüstriyel medeniyetlerin ve antik doğunun, bugünün farklı ilkel toplumlarının, Amerika yerlilerinin ekonomisini bilerek, ekonomi tarihçisi olmak da zordur. Bununla beraber, bu disiplinlerden her biri, "Dinler Tarihi" gibi, kendine özgü problemleri takdim eden ve özel bir metodu gerektiren, kendine has konuya sahiptirler. Her tarihi disiplinin öz birliği karşısında farklı araştırıcılar, beşeri tarihin tamamına hakim olma imkânsızlığı içinde incelenen disiplinin gerektirdiği metoda göre yürütülmüş olmak şartıyla, araştırmalarını tarihin belirli sektörlerinde sınırlandırıyorlar.

Teorik olarak temellendirilmiş olan diğer itirazlar, daha ciddi görünüyor. Bir medeniyetin farklı veçhelerinin görünmez birliğine sık sık işaret edilmektedir... Belli bir insan grubunun veya bir toplumun dini, ahlakı, eğitimi, bilimi, felsefesi, edebiyatı, san'atı, politikası, ekonomisi, sosyal organizasyonu, belli bir dönemde, medeniyetin belli bir şeklinin birbirine bağımlı tezahürleri olarak görünmekte ve bu tezahürlerden hiçbiri, diğerleri derin şekilde bilinmeden, doğru şekilde anlaşılmamaktadır. Sonuç olarak kabul edilen yegane tarihi ihtisas, medeniyetlerle ve en farklı medeniyetlerdeki müşterekliklerle olacaktır, soyut kabul edilen veçhelerle olmayacaktır. Başka bir ifade ile, bu konudaki itiraz, öncekinde olduğu gibi, sadece dünyanın bütün dinlerini tamamen tanımanın pratikte imkansız olduğu ile ilgili değildir. Fakat

açıkladığımız kavram çerçevesinde, bu pratikteki imkansızlık daha ciddi bir karakter kazanmaktadır. Hakikatte, tarihi bir tek medeniyetin bütün veçhelerini tanıyabilmek için, ciddi bir ihtisas kaçınılmazdır. (Dini veçhelerinin anlaşılması şartıyla). Kaynaklar ve dökümanları en uygun tarzda kullanmak isteyen birisine, sadece filoloji ve arkeoloji formasyonunun gerekli olduğu düşünülmelidir. Halbuki, medeniyetler düzeyinde bu derecede bilgiye ulaşmanın aşağı yukarı imkansız olduğu da rahatça anlaşılacaktır. Her halükârda bir giriş hazırlığı söz konusu olacaktır. Çünkü bir medeniyetin dini veçhesinin, başka bütün veçhelere de (ekonomik, sosyal, politik, edebi, sanatsal, bilimsel v.s. ve bu onların bütün tarihi gelişimleri boyunca) sıkıca bağlı olduğu kabul edildiği taktirde de, bir tek medeniyetle sınırlansa bile, yine de bu medeniyetin dini tezahürlerinin yorumu için sayısız bilgiler elde etmek zaruri olacaktır....

Geçen on asır boyunca, belli bir kültürel tarihin farklı veçhelerinin birbirine bağımlılığı zaten kavranmıştır. İşte böylece, bölünmez bir Altertumswissenschaft kavramı oluşmuştur. Ve buna paralel olarak, filolojik sektörde ihtisasların farklılaşması gerçekleşmiştir. Hala bu gün, tarihi incelemelerin durumu, bu kavramla geniş şekilde belirginleşmiştir: Helenistlere, Latinistlere, Ejiptologlara (Mısır uzmanlarına), Assurologlara, İbrani uzmanlarına, Jermanistlere v.s. sahip bulunuyoruz. Bunlar, alanlarında mesleklerinin aletlerine sahip olarak, tarihi medeniyetin bütün veçheleriyle meşgul olmaktadırlar. İhtisas alanlarına ait dini olayları işlemeyi kendilerine görev bilenler, dinler tarihi adına, bir çok kişiyi amatörlükle itham etmeseler de, onlara kuşku ile baktıklarını burada ilave etmemize müsaade edilsin.

Yukarıdaki iki paragrafta işaret edilen metodolojik durum, şüphesiz onda, tarihi metodolojinin son kelimesini gören çağdaş araştırıcılar tarafından yönlendirilmiştir. Şayet, diğer tarihi gerekliliklere kapanırsa, onun metodolojik bir putperestliğe dönüşme riskinde olduğunu burada açıklamak çok önem arzeder: Belli bir medeniyetin tarihi incelemelerinin bu tek yanlı kavramının telkin ettiği, en genel olan birinci itiraz, şudur: **O. Spengler ve A. Toynbee'nin okuyucusunda görüldüğü gibi, medeniyetler, yokluktan büyülenme ile çıkmıyorlar...** Medeniyetlerin, tarihi geçmişleri vardır. Onları, açıklamayı bilmek gerekir. Bu geçmişler ani ve çok eski olabilirler. Fakat ne olursa olsun, onlar filolojik olarak sınırlı bir medeniyeti inceleyenin yetki alanında değildirler.

Şüphesiz dini olayların incelenmesi, bir tek medeniyetin incelenmesiyle sıkı şekilde sınırlı tutularak, yetersiz bir araştırma ile ortaya konması güvenilir bir yol değildir. Fakat disiplin olarak, "Dinler Tarihinin" bağımsızlığını doğrulayarak nispeten o, anlamlı görünmektedir. Hakikatte, belki de dini plan

üzerinde, nadiren, tamamen yeni bir takım unsurlarla yoktan (ex nihilo) bir medeniyetin yaratıldığı açıkça görünmektedir. Çoğu zaman onun yaratıcı eseri, daha eski mirasların yeniden şekillendirilmesinden ve yeniden düşünülmesinden ibaret olmaktadır. Bu durum, birçok yönlerden tenkit edilse de, farklı dinlerdeki müşterek fenomenleri incelemeyi hedefleyen bir dinler fenomenolojisi'nin olmasının gerekliliğini göstermektedir. (G. Van der Leeuw.) Hakikatte hiçbir din, yapıcı unsurlarını bizzat kendisi meydana getirmez. Onlar, birçok dinde mevcutturlar. Mesela, temel fenomenler olarak, mitoloji, kurban, ibadet, tabu, kutsallaştırma v.s. her bir din için özel şekiller altında, en farklı beşer medeniyetlerinin dinlerinde bulunmaktadır.

Burada, bir medeniyet uzmanının, incelediği medeniyetteki bu unsurlardan birinin kesin olarak tarihi anlamını nasıl yakalayıp yakalamadığını sormak, hakkımızdır. Müşahhas bir misal verelim: Eski Mısırda, Tanrılar, gıda takdimeleri kabul ediyorlardı. Şayet bu tip bir dini törenle sadece Mısır'da karşılaşılıyorsa, Mısır uzmanları, bu dini törenlerin oluştuğu sanılan Mısır tarihi safhasının birbirine bağımlı olan dini, kültürel, politik, sosyal, ekonomik şartları ve tarihi olayları ile ona (bu dini rite) tam bir açıklama getirmek zorunda kalacaklardır. Oysa, Mısır uzmanları böyle bir teşebbüse girmiş olsalardı onların çabaları, başarısızlıkla sonuçlanacaktı. Çünkü, gıda takdimesi, bizim kurban olarak isimlendirdiğimiz şekillerden birisidir. O, hiçbir zaman eski Mısır'ın, bir dini yaratığı değildir. Bunun için o, bu medeniyetin tarihi şartları ile açıklanamaz. Burada sebebini bilmemiz gereken başka bir şey daha var: Mısır'da bu takdime günlüktü. Niçin o, mabetlerde, Tanrıların heykellerine kralın adına, takdim ediliyordu. Fakat, bu törenin mahalli şekillerinin özelliklerini anlamak için, her şeyden önce, Mısır'a ait olanla, olmayanı ayırmak gerekecektir. (Meselâ, mabetteki günlük takdim, Mezopotamya dinlerinin de karakteristik özelliğidir.) Diğer taraftan gıda takdimesi gibi kısa olanların, yüksek tipli medeniyetlerin oluşmasından önce olduklarını ve sonuç olarak bunlardan her birinin oluşmasının tarihi nedenlerini de yakalamak gerekecektir. Bu durumda, dini törenin (gıda takdimesinin) sadece Mısır'a ait olan özelliklerinin kültürel anlamı ve tarihi seviyesi anlaşılabilecektir. Böylece, Mısır uzmanı, Mısırlı kurban ritüelindeki bir takım izafi olaylardan bahseden dinler tarihçiyi amatörlükle itham ederse; Dinler Tarihçi de, Dinler Tarihi de kurbanın problematiğini tanımadığı halde kurbandan bahseden Mısır uzmanına bu ithamı iade etme hakkına sahip olacaktır.

Tarihi metod karşısında bir başka çözüm olarak bugün kendini takdim eden dini fenomenolojinin kifayetsizliği veya faydalılığı şimdi anlaşılacaktır. (C.J. Bleeker). Onun faydalılığı, her medeniyetin uzmanlarına, her dini fenomenin uzmanlık alanlarını geçtiklerini anlatmak ve belli bir medeniyetin bir

din olayının, çok geniş ve her fenomenin geniş değişirlik gamını takip ederek çok genel bazı şeylerinin özel tezahüratından başka bir şey olmadığını, göstermekten ibarettir. Bu durumu dikkate aldığında, uzman, ne tabii olarak ne de münhasıran yeteneğini belirtmeyerek, bilakis incelediği medeniyetin dini formunun problematik temellerini dikkate alacaktır. Mesela, bir dua formu, bir mitoloji tipi, insan varlıklarının bir kategorisini tebcil, belli bir dini yasak türü v.s. bir çok dinde kendini göstermektedir. Bu çok çeşitli şekiller altında bile olsa, dini fenomenoloji, bizzat bir dinin uzmanına muhtemelen gayr-i iradi olarak, bir takım tarihi problemler ortaya çıkarmaktadır. Fakat o, onları çözmeye yardım etmeksizin ortaya koymakla yetinmektedir. Hakikatte, dinler fenomenolojisi en azından teoride, müşahhas dini fenomenleri, ufki bir plan üzerinde telâkki etmekte ve onları sadece tahmini temel fenomenlerin varyantları olarak ele almaktadır. Fakat bu olayların farazi karakterinin soyutlanmasıyla (insana bağımlı olarak takdim edilerek onların kökenlerinin tarihi sorununu çözme yerine, yan çizmeye yardım etmektedir.) bir dinin temel bir fenomeni, şu veya bu varyantiyle niçin benimsediğini sormaya devam edeceğiz. Bu soru bizi fiilen (İpso Facto) tarihi alana dahil etmektedir. Tarihi düşünce, evrimci bir işaret altında hareket ettiğinde, son asrın ikinci yarısında dinlerin dikey ve evrensel tarihi, imkan dahilinde görülüyordu. Hakikatte bu tarihi düşünce, iyi belirlenmiş menzillerin işaretlenmiş bir tek yolunu tasarlıyordu. Bu da şuydu: Genelde beşeri devrim ve özellikle de dini devrim. Etnolojik incelemeler bunda başarısız olmuşlardır. Az veya çok, yegane kültürel kategori olarak “ilkeller” den bahsetmek niçin hala mümkün oluyordu? E.B. Tylor, dinin en ilkel şeklini Animizm diye isimlendirdiği şeyde bulabildiğine inanmıştı. Dinin bu Animist safhası hala bugün ilkel topluluklar tarafından temsil edilmektedir. (Bu ilkeller, insanlığın geri kalanının geçtiği tarih öncesi bir kültür devresinde oluşmuşlardır). Bu anlayışa göre, politeizme ve nihayet dinin en mükemmel şekline ulaşılacaktır. Müteakip yıllar esnasında bu şema gerilemiş ve dinin Animist öncesi şekliyle, Animizm aşılmıştır. Animizmle Politeizm arasında, kişileşme yolunda olan “ruhlarla bir polidemonist” devre; politeizm ile monoteizm arasına “monolatrie” veya bir tek Tanrıya tapınma devresi sokulmuştur. Bununla beraber, diğer Tanrısal cevherli başka varlıkların varlığı inkar edilmemiştir. Fakat, tarihin evrimci kavramının özü, uzun süre değişmeden devam etmiştir.

Bugün evrimciliğin temel hataları, onları tenkit için çok açıktırlar: Artık hiç kimse, bugünün ilkel medeniyetlerini, tarih öncesi medeniyetlerle oldukça basit bir tarzda aynileştirmeye cesaret edemeyecektir. Hiç kimse, beşeri evrimin bir tek yol olduğuna inanmıyor. (Bu beşeri evrim, tarihi, Darwin’in türlerin biyolojik evrimi için işaret ettiği kanunlardan, daha katı olan tabii kanunlara tabii kılıyordu). Fakat dinler tarihine uygulanan evrimin iki veçhesi, bizi

durmadan şaşırtmaktadır: Onlardan biri, muhtemelen oldukça eski dini şekillerin keşfi ile ortaya konan heyecandan çıkmaktadır. Bu şekiller Animist, Animist öncesi dini şekillerdir. Bu dini şekiller, çağdaş veya eski farklı milletlerin dini geleneklerinde bilimsel etnolojinin formasyonundan önce bilinenlerinden daha eskiydi. Bu keşfin cazibesiyle, evrimciler ve bizzat Tylor büyülenmişti. Onlar, varsayılan bu evrimi açıklamak için gayret sarfedecekleri yerde, dikkatlerini en gelişmiş medeniyetlerdeki (modern medeniyetler dahil) Tylor'un "hayatta kalanlar" (survivals) diye isimlendirdiği şekil altında, ilkel dini fikirleri bulmaya tahsis ediyorlardı. Dini tekamülün en ilkel safhasının farklı ekollerinin sahip olduğu kanaate göre, uzmanlardan iki nesle yakını için, bütün gelişmiş medeniyetlerin dini şekilleri altında, Animist, Animist öncesi, Büyücü, Totemist gibi ilkel kalıntıları yeniden bulma, araştırmalarının başlıca konusu olarak telakki edilmiştir. Böylece, "hırçın bir tarihçilik" oluşmuştur: Dinlere, yeni şekiller ve yeni kavramlar sokan yaratıcı süreci takip yerine, araştırıcılar, dikkatlerini, bu evrimin dışında "fosil halinde" olana dayandırmışlardır.

Dinler Tarihinde evrimciliğin şaşırtan ikinci veçhesi de öz itibariyle aynı teoriye bağlıdır. Şayet modern dini fenomenoloji, tarihi metodolojiye nispetle, dini fenomenlerdeki ve bizzat dinlerdeki bütün düşey katmanlaşmayı bilmeme dezavantajını takdim ediyorsa da, evrimci tarihte, evrimci çizgideki varlığı tasdik ederek, evrimin aynı derecesinde görünen vasıflayıcı farklılıkları tamamen ihmal etme gibi muhalif bir hataya sahip oluyordu. En azından kısmen bu bir Hıristiyan teolojik mirasına ve bir dinin özünü, inançlarına, özellikle insanüstü veya birtakım güçlere olan inançlara götüren hakim rasyonalizme bağlı bulunuyordu. Hakikatte, bu inançlar tipolojisi, temelde dini formlar arasındaki ayırıma hizmet ediyordu. (Ruhlara, çoğulcu Tanrılara ve bir tek Tanrıya iman). Fakat, bir tarih bilimi için, az bile olsa daha dikkatli olmak, açık olarak onların müşterek monoteizminin hiçbir zaman, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki mevcut olan farkları silmediği ve aynı şekilde onların müşterek politeizmi, Veda dini ile Mayas'ların dinini aynı kılmadığı, açık olarak görünmektedir. İlkel halkların dini şekillerinin aşırı çeşitliliğine gelince; büyük bir ilerleme, etnolojik ve dini incelemelerde, seviyeyi aydınlatmak için gerekli olmuştur. İşte bu gelişme, aynı şekilde, Dinler Tarihi'nin gelişmesi üzerinde de bir tesir icra etmiştir.

Dinlerin evrimci tarihi, etnolojik tecrübenin belirli tesiri altında doğmuştur. Bununla beraber daha sonra aynı etnolojik incelemeler alanında, evrimci teorinin aşma süreci parçalanmıştır. Geçen asrın son yıllarından itibaren etnoloji, tarihi bir disiplin olmak için evrimci şemaları terk etmiştir. Bu yolda yetmiş yıl, gittikçe karmaşıklıklara, hatalara ve zorluklara rağmen, metotlarını olgunlaştıran etnologlar, altedilmez bazı sonuçlara varmışlardır:

Bunlardan biri, “eski ilkel kavramının” terkiydi. Şayet bu terim hala bugün kullanılıyorsa bu, sadece itibari olarak kullanılmaktadır. Bu terim, iki tip medeniyeti ayırt etmeye hizmet etmektedir: **Birincisi,** yazıyı; bazı zirai teknikleri, ileri seviyede uzmanlaşmayı ve sağlam şehirler yapmayı bilmeyenler; **diğeri,** kendisine itibari olarak “yüksek medeniyet” terimini kullanmaya devam edebildiğimiz medeniyettir. Fakat, tarihçiye ait olmayan değer yargısı formüle etmeyi, ihtiyatla reddettikten (evrimci yargı veya en ilkelin teorisini) başka, bugün esas olan, ilkellerin, ne beşeri evrimin tarih öncesi bir döneminde durduklarını ne de onların “tarihin dışında” kaldıklarını düşünmemektir. **Her ilkel toplum, farklı tarihi nedeniyle, diğerlerinden ayrılan kendi medeniyetine sahiptir.** Yazılı dökümanların, ekseriya arkeolojik dökümanların yokluğuna rağmen, modern etnoloji, kısa zaman önce kaybolmuş kurumların birtakım izlerini, ilkel kabilelerde halâ yeniden bulmaya çalışmaktadır. Modern etnoloji, başka kurumların nispeten yeni girişlerini tespite nasıl ulaşmışsa; aynı şekilde yeni kültürel temaslar, halkların yer değiştirmesi gibi, bazı canlı tarihi süreçlerin canlılığı üzerinde de birtakım şeyleri yakalama fırsatına sahip olmuştur. Modern etnoloji, uzak geçmişteki tarihi olayları yeniden kurmak için mukayeseyi kullanmaktadır. Etnolojide tarihi metodun, ilk uygulamalarının rahatlığı içinde, daha sonra, parça parça dağıtılan vakitsiz birtakım yapımları takdim etmeye, yöneldiği doğrudur. (Grabner ve W. Schmidt’in meşhur “kültürel çemberleri” gibi ki onu bugün Viyana ekolü reddetmektedir). Fakat, bütün incelemeler, tarihinin karakteristik bir anını takdim etmekte ve hiçbir zaman bir metodun iflasını ihtiva etmemektedir. Bu gelecekte daha kesin bir takım sonuçları garanti eden, olgun bir tenkitten sonra bunun doğması anlamına gelmektedir. Çağdaş mukayeseli ve tarihi etnoloji, onlarca yılda elde ettiğinden daha az parlak başarılar kaydetmiştir. Fakat onlar, daha sürekli olmuşlardır. Böylece etnoloji, daha az evrensel fakat daha kesin birtakım tarihi yorumlar takdim etmiştir. Etnoloji, en azından sınırlı bir atmosfer içinde, en yeni ürünlerden en eski kültürel ürünleri ayırt edebilmektir. O, mukayese sayesinde, kronolojik olmasa da, en azından, etnoloğu ilgilendiren özel medeniyetlerin içinde miras ve dinamik bir düzeyde cereyan eden şeyi yeniden kurmaya muvaffak olmuştur. Bir an etnoloji alanında durarak, tezahür eden tarihi gerekliliğin, metotla maruz kalınan karşı darbelerle boşa gitmediğini hatırlatalım. Fonksiyonalist okul (B. Malinowski ile başlamak) birtakım dökümanlarla tastik edilmeyen bir geçmişin, bütün yeniden yapılanmaları karşısında şüpheci tasarım ile, her ilkel medeniyetin etüdünün farklı veçhelerini birbirine bağımlı kılmayı sınırlamaya davet ediyordu... Fakat haklı olarak fonksiyonalizm tipik tarihi fenomenleri olduğu kadar, birtakım düzeltmeleri de açıklığa kavuşturmuştur. Yani burada, dış olayların kültürel organizmine fonksiyonel bir dahil olma söz konusudur. (Meselâ modern

medeniyetten gelen). Daha yakınlarda, tarihin gözünden kaçan beşeri düşüncenin yapıları (onlar birtakım arketipler veya doğuştan fikirler değildir) belli bir akım olmuştur. Çünkü o yapılar, tarihi bir bütünün farklılaşmasının berisinde olduğu gibi, kültüre dahil olmuştur: Fakat, yine de, bu yapıların müşahhas gerçekleşmesinin değişikliği, tarihi faktörlere bağlı olduğu kabul edilmiştir. Bugün şayet etnolojinin tarihi karakterini tartışabiliyorsak; bu onların pratik imkanlarından ve muhtemel sınırlarından kaynaklanmaktadır. Yoksa, onun bizatihi cevherinden kaynaklanmamaktadır.

Burada etnoloji alanında kültürel evrimciliğin yerini alan tarihi yönlendirmenin, son durumda olduğu gibi, dinler etüdüne de empoze edilmeye yönelip yönelmediğini sormak yerinde olacaktır. Bu bakımdan, etnolojide kullanılan tarihi metodun aynı zamanda "ilkel halkların dinlerini" incelemede de uygulanabilirliğine, özellikle işaret etmek uygun olacaktır. Bu tarihi metod, etnolojide ve dinler tarihinde müşterek bir sektör teşkil etmektedir: Etnoloji onu, ilkel medeniyetlerin (dini veya dini olmayan) bütün veçhelerinin incelenmesine dahil etmiştir. Dinler tarihi ise, bütün dinlerin tarihine (ilkel veya olmayan) onu, dahil etmiştir.

Şimdi dini etnolojideki tarihi ve mukayeseli metodun, nasıl işlediğini (büyük bir şema pahasına) göstereceğiz. Bir başka deyişle onu, "ilkel dinlerin tarihinde" göstereceğiz... Şüphesiz, hiçbir medeniyet, tarih öncesi dönemden, günümüze kadar, değişmeden kendini kurtaramamış ne de başka medeniyetlerle her türlü teması korumuştur. Diğer yandan, neolitik çağın başlangıcına kadar mevcut toplumların yegane tipini teşkil eden devşirici ve avcı toplumlarının bünyesinde, başka tip toplumların gelişmesi ve doğumu ile meydana gelen çok önemli değişiklikler olmuştur: Nüfusta ve teknikte çok ileri gitmiş gruplar, diğer grupları daha az yerleşik insanın bulunduğu muhtelif kıt'alara gitmeye zorlamışlardır. Böylece bu toplumlar, ya kültürel fakirleşme sürecine maruz kalmışlar, ya da yeni şartlarla karşılaşmak için, yeni tutumlar benimsemişlerdir. Bununla beraber, bu avcı, toplayıcı toplumların, en azından doğrudan veya fonksiyonel olarak kendilerine ait özden edindikleri maddelere bağlı, kendi kültür unsurlarının tavırlarını korudukları da ihtimal dahilindedir. Bizatihi makul olan böyle bir hipotez, hala hayatta olan en farklı avcı-toplayıcı grupların dinlerinin detaylı bir mukayesesi sayesinde doğrulanabilir. Birbirinden uzak bölgeler ve farklı devrelerde (mesela çöl, orman ve kuzeyde avcılık yapanlar arasındaki farklar gibi) dağılmış bu grupların dinleri arasında çok önemli benzerlikler keşfediyorsak; bu unsurların (Hayvanların üstadı fikri) çok büyük farklı şekillere rağmen, farklı topluluklarda etkili oldukları sonucuna varma hakkımız olacaktır. Şüphesiz, teorik olarak bu müşterek unsurların, bütün bu toplayıcı ve avcı halklara ulaşan tesadüfe bağlı daha yeni kültürel

terimler olması gibi bir sonuca varmak mümkün değildir. Fakat yine, onların, avcılık ve toplayıcılık üzerine dayanan tipik bir hayat modeli ile uyum içinde oldukları gibi bir kanaate varmak da, asla kabul edilebilecek makul bir tez olamaz. Bu durumda, avcıların ve toplayıcıların karakteristikleri olarak tanınan, bu dini unsurların, çok farklı şekiller altında da olsa, aynı şekilde, zirai toplumlarda da olduğu görülmektedir. Çok geniş çaplı bir mukayesenin de göstereceği gibi, bu zirai toplulukların dinleri, kendi aralarında müşterek olan başka unsurlar da ihtiva etmektedir. Fakat, onlar, avcı toplulukların dinlerinde bulunmamaktadır. O halde, buradan, avcı-toplayıcı toplulukların, zirai topluluklardan daha eski oldukları ve zirai toplulukların sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olduğu şeklinde düşünmeye hakkımız vardır.

Bunun üzerinde biraz durmamız gerekir: Biraz önce yapmış olduğumuz açıklamanın şematik muhakemesi, etnolojik dini mukayesenin, teorik olarak, bugünkü ilkel medeniyetten dinler tarihini yeniden yapmanın mümkün olduğunu göstermeye kafi gelecektir. Yine burada, pratik düzeyde birtakım güçlükleri de dikkate almama mecburiyetimiz olacaktır.

Bu durumda, etnografik dinlerde, mukayeseli metot işini sınırlamak için de hiçbir sebep yoktur. Her şeyden önce, biraz önceki şemayı dikkate alarak, Neolitik öncesi dinlerin unsurlarının, sadece, ilkel tarım toplumlarının dinlerine geçmediği; bilakis yüksek medeniyetlerin dinlerine de geçmeye devam ettiği; böylece, yeni dini oluşumların (Neolithique) ve yeni bir kullanımın, antik şehirlerin büyük medeniyetlerinin dinlerinde yer alabildiklerini görüyoruz. Diğer taraftan, bu antik şehir medeniyetlerinin dinlerinin tarih öncesi mirasları, yeniden modelleştirme ve toplama ile de sınırlandırılmadan uzak olarak, din konusunda, orijinal yaratıcı bir güç gösterdikleri müşahede olunmaktadır. Antik yüksek medeniyetlerin farklı dinleri arasındaki mukayese, onlardaki kısmen veya tam olarak müşterek olan bazı eğilimlerin ve şekillerin, yine de ilkellerin dinlerindeki açık izleri göstermediğini ortaya koyacaktır. Bu durumda, dinin, politeist şekillerini, devletin içindeki işbirliğinde artan bir karmaşıklıkla ve çok büyük bir sosyal farklılaşma fonksiyonu ile, yüksek medeniyetin tarihi bir ürünü olarak yorumlamaya ulaşabileceğiz. Yani çok farklı politeist dinlerin mukayesesi, yüksek medeniyetler tarafından meydana getirilen yeni dini yaratılışları açıklamaya izin verecektir. Medeniyetin yüksek şekillerini kabul etmemiş toplumlarla onların yakınlaşmaları, yeni tarihi sonuçların keşfine götürecektir: Meselâ, medeniyetin yüksek şekillerini kabul etmeyen toplulukların, politeist dinlerin birtakım karakteristik unsurlarını veya az gelişmiş politeist sistemleri takdim ettiği yerde (Guine'de veya Polynesia'da) tarihi mukayese, yüksek medeniyetten gelen bir yayılmanın ürünleriyle, yüksek

medeniyetlerdeki din tipi ile ulaşmış olgunluk öncesi olabilecek politeizmin embriyoner şekilleri arasında, net olarak ayırım yapmaya imkan verecektir.

Bu durumda mukayese, neyin üzerine oturmaktadır ve onun Dinler Tarihindeki hedefi nedir? O, "müşterek beşeri tabiat" iddiasının üzerine oturmamaktadır ve hedefi de dinin, onun bir parçası olduğunu göstermek olmayacaktır. Ayrıca o, dinin tek biçimde iddia edilen bir "evriminin" üstüne de oturmamaktadır. Yine o, bu konuda kanunlar koyma hedefi de gütmemektedir. Mukayese (ileride onun uzun hedefinden bahsedeceğiz) beşeri tarihin birliği üzerine oturmaktadır. Burada yeni temeller üzerine geri gelmemize izin verilmesi için, dinler tarihinin spesifik problemlerinden bir an uzaklaşmadan bir parantez açmak uygun olacaktır. Beşeri tarihin birliği her şeyden önce başlangıcı ile tayin edilmiştir. Yani öyle bir zamanda ki (bu zamanı tespit mümkün değildir) bir kültüre sahip zoolojik bir tür olarak insan, tamamen belirgin olmayan bir arazi noktasında görülmektedir.

Bu esnada (ki bu binlerce yıla kadar uzanır) medeniyetin bazı temelleri tamamen insan türünü, şekillenmiş olan başka bütün varlıklardan ayırmaktadır. Bu durumda kültürün bazı temellerine sahip olunmaktadır. İşte bu kültür, insanı, başka türlerden ayırmakta ve onu tabiata karşı koymaktadır. Yine de daima tabiata ait olmaya devam etmektedir. İşte buradan şuurun yapıcı unsuru olan bir kriz durumu ve daimi bir beşeri durum olayı, kaynaklanmaktadır. Krizden ayrılmayan, onu aşmaya yönelen çabadır ve o insanlıktan tarihi bir tür yapmaktadır. O, sadece kültür taşıyıcısı değil; daima kültürün yeni şekillerinin de yaratıcısıdır. Yeryüzüne insanlığın yayılması, insan gruplarını ayrılmaya sürüklemiştir. Onlardan her biri, içinde bulunduğu özel şartlar içinde savaşmak ve kendi kültürünü yaratmak zorunda kalmıştır. Fakat en eski zamanlardan beri, insan türünün çoğalmasıyla belli bir ölçüde artış içinde, beşer gruplarının ayrılmalarına ve yayılmasına, doğrudan veya dolaylı olarak ayrılmış gruplar arasında birtakım karşılaşmalar ve temaslar eklenebilir. Öyle ki böylece orijinal birliğe, mübadeleye ve kültürel asimilasyona bağlı, birlik de ilave olmuştur. Sonuçta, cemiyetlerin kültürünün, hatta en münzevi toplumlarınkinin bile, başka toplumların kültüründen tamamen bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Tarihin bu kavramı çerçevesinde, en azından teoride, kültürlerin birliği ve yayılması gibi oldukça tartışmalı problemler, zahmetsizce çözülmüş bulunuyorlar. Birbirinden ayrılan bir grup insan bile ayrıldığı bütünle müşterek bir kültüre sahiptir. Ayrıldıkları andan itibaren de her iki grup kendi tarihine sahip olmaktadır. Zamanla ise bu müşterek kültürel miras, ona ilave edilen yeniliklerle değişikliğe uğramıştır. Öyle ki, orada her iki grubun değişkenlikleri ve şartları birbirine benzemektedir; yahut en azından köklü şekilde benzemez değildir. Yani birbirine paralel değişiklikler, her iki kültürün

bünyesinde meydana gelebilmektedir. Burada söz konusu olan, tamamen, benzerlikler değil, kültürel yaratılışlardır. Bu gibi durumlarda, zaman sınırları mevcut değildir. Diğer taraftan her iki grubun nesilleri arasında bir temas meydana gelmektedir. Müşterek kültürel temeller, aynı şekilde iki kültürden her birini anlama ve diğeri tarafından meydana getirilen yenilikleri kabul etme imkanı vermektedir. Şüphesiz şartların farklılığı ve ani olan farklılaşmalar, onu kullanmaya mani olamazlar. Bazı kültürel fetihler, bu tür engelleri aşacak bir noktaya kadar verimli görünebilirler.

Konuyu basitleştirmek için iki beşeri gruptan bahsettik. Fakat açıktır ki söz konusu olan süreçler, bütün insanlığı oluşturan sayısız gruplar arasında çok geniş bir seviyede ve daha kompleks sonsuz birtakım şekiller içinde meydana gelmektedirler. Bir taraftan geleneğin yeniliğe adaptasyonu ile, diğer taraftan yeniliğin bütünleşmesiyle oluşan iki kutup arasında birbirini takip eden reaksiyonlar zincirini oluşturarak, her yaratılış, bir cemiyetin kültürünü değiştirmektedir. Bununla beraber, burada hatırlatmak gerekir ki bazı yaratılışlar, kültürün bütününü, başkalarından daha çok belirlemektedir. Mesela bu konuda, ateşin üretiminin keşfi, birtakım gıdaların üretiminin keşfi, bazı metallerin kullanımı v.s. ve yeni enerji kaynaklarının işletilmesiyle ilgili bazı temel modern yeniliklere kadar düşünülebilir. Kültürde hızlı ve köklü değişiklikler gösteren bu büyük yenilikler, kendiliğinden, müşterek bir kültür alanını temsil eden cemiyetlerde ve onları kabule izin veren durumlarda yayılıyorlar... Böylece bu şartların eksik olduğu yerde (yayılmanın olmadığı yerde) tarih, birliğin tersini söyler ve görünen bu seviye farklılıkları meydana gelir. Bu bir kültür durmasının veya bazı toplulukların, tarihin dışında kalmalarının sonucunda olmamıştır. Halâ, besinleri üretmeyen, metalleri kullanmayı bilmeyen insan topluluklarının var olup olmadığı bilinmemektedir. Nihayet bazı insan toplulukları da yüksek medeniyet şekillerini benimsememişler veya hepsini benimseyerek modern endüstriyel medeniyete tamamen girmemişlerdir.

Şüphesiz, özellikle en eskilerinin bu yayılma süreçlerinin sadece büyük hatlarla yeniden oluşumunu hazırlamak mümkün değildir. Fakat başlangıcı bizi seyirci ve aktörler olarak gören, endüstriyel medeniyetin işareti altında dünyanın birleşmesi gibi gözlerimizin önünde gerçekleşenlerin dışında onların, dökümanlarının ışığında oluşumlarını takibe ulaşabiliriz. Bugün itibari olarak "yüksek" denilen medeniyet tiplerinin bütün karakterlerine, ilk medeniyetin sahip olduğu biliniyor. Bu medeniyet, dünyanın çok sınırlı bir bölgesinde ve belli bir devirde tezahür etmiştir. Bu bölge, Mezopotamya'dır. Zaman ise, beşinci bin yılın son üçte biri... Fakat yine biliniyor ki bu medeniyet, aniden ve tesadüfen mucize ile doğmamıştır. Bu medeniyet, Neolithique çağın

başlangıcındaki ilk ziraat şekilleri ile başlayan binlerce yıllık bir sürecin sonucuydu... Bu süreç, çok geniş bölgeleri ilgilendirdi ve onun yayılması, bu yeni medeniyet şeklinin doğmasından sonra da devam etmiştir. Bu yeni medeniyet şekli, başka yerlerde kök atamadığı halde, bu giriş şartlarının mevcut olduğu yerlerde en yaygın şekilde yayılabilmiştir. O, üçüncü bin yılın başlangıcında bütün Anadolu'ya yerleşmiştir. Üçüncü bin yılın ortalarına doğru İndus Vadisinde görünmektedir. (Mohenjo-Daro medeniyeti.) Bin yıl sonra, Çin'de ve Doğu-Asya'dan muhtemelen Orta-Amerika'ya ulaşırken, Batıya doğru da Girit'e ve Yunan kıtasına ulaşmıştı. Birinci binde ise, sadece İtalya'da ve daha sonra da orta, batı ve Güney Avrupa'da görünmektedir. Bununla beraber, Afrika (Kuzey sahil şeridi hariç), Kuzey ve Güney Amerika ve Adalar dünyalarına bu medeniyet girmemişti. Fakat, bu durumda, belirli olaylar ışığında orada yayılma kontrol edilebilir (hâlâ pre-colombienne öncesi Amerika'nın yüksek medeniyeti uzmanlarının yanında bu konuda bazı tereddütler vardır.) Hakikatte yayılan nedir? Belki de hububat ve yazı kültürü; belki kurumlar, fikirler, belki de direkt veya dolaylı, bilgi ile basılmış basit atılımların keşfi... Şöyle ki, yüksek antik medeniyetlerin her biri (Mezopotamya, Mısır, Yunan, Roma, Meksika ve Peru) mevcut olan farklı geleneklerden ve bünyesine ithal edilen yenilikler gibi, geleneklerin yaratıcı yeniliğini empoze eden yeni şekillerin sızdığı farklı şartlardan farklılaşmaktadır.

Şimdi bu tarih birliği vizyonunu, dinler tarihinin problemlerine uygulayalım: Bugün "dinî" olarak adlandırdığımız bu kurumların, davranışların ve fikirler bütününün ne zaman, nerede ve hangi kalıtım düzeyinde oluştuklarını bilmiyoruz. Emin olunan tek şey, bunun, çok eski bir tarih öncesine kadar çıktığıdır. Çünkü, onlar farklı şekiller altında, bütün beşeri kültürlere sızma imkanına sahip olmuşlardır. Onlar hakkında, bu konuda yeterli dökümana sahip bulunuyoruz. Buna rağmen sahip olduğumuz doneler, bize beşeriyetin ilk dinini ne yeniden ortaya koymaya ne de onu ferdileştirmeye imkan vermektedir. Fakat sadece dinler kadar, tarih öncesi beşer gruplarını da yaklaşık olarak kültür olarak görmeye imkan vermektedir. Böyle olunca, her halükârda, birçok gruplarda müşterek olduğu kadar, onları ayıran unsurlar da bulunmaktadır... Bu demektir ki, ayrılmış grupların müşterek miraslarının kısmi korunmasını belirleyen faktörler, yaratıcı yenileşmeler gibi, onların yayılmasında ve yeniden hazırlanmalarında, dinler alanında aynı şekilde hareket etmişlerdir. Hiçbir zaman, tarih öncesi dinler üzerinde doğrudan işaretlere sahip olunmamaktadır. Fakat, mukayese, birkaç veçheyi aydınlatabilmektedir. Burada bir tek misalle iktifa edelim: Kuzey Amerikalı bazı halkların dini gelenekleri ve kurumlarıyla Güney Asyalı halkların dini gelenekleri ve kurumları arasında çok sayıda hayret verici berraklıkta benzerlikler vardır. Onların menşeini tespit mümkün değildir. Çünkü Amerika

kıtasının yerleşim tarihi paleolithique dönemde gerçekleşmiştir. (Yaklaşık otuz bin yıl önce) kullanılan dil bugünkü Behring boğazının arazisi üzerinde olan Asya ile Amerika'yı birleştiriyordu. Sayısı oldukça az olan farklılıklar, grupların ve kıtaların ayrılması ile sonraki dönemde meydana gelmişlerdir. Teorik olarak sınırlı bir dizi etnolojik-dini başka mukayeseler, evrimin farklı süreçlerinin dinlerde ve hatta tarih öncesi dönemlerde bile başka bazı keşiflere götürebilir.

Dinler Tarihi, dökümantasyon tiplerine göre farklılaşan problem tiplerinin önünde bulunmaktadır. Direkt dökümanlar tarafından çok az aydınlanan tarih öncesi dinlerden biraz önce bahsettik. Onların tarihi, (şüphesiz menzilleriyle ve yönlendirmeleriyle sayısız şekillerle) bazen etnolojik-dini mukayesesinde yeniden oluşturulabilir. İlkel denilen halkların dinleri için farklı şekilde yol alınabilir. O dinleri, doğrudan aktüel halinde veya en azından nispeten yeni bir dönemdeki halinde biliyoruz. Yukarıda şematik olarak, mukayesenin pratik güçlüklerle empoze edilen sınırlamalarda, bu dinlerin tarihini yeniden oluşturmaya nasıl imkan verdiğini gösterdik. Burada, bu tarihin günümüze kadar nasıl ulaştığını ve bundan dolayı eski ve modern medeniyetlerin tesirine bağlı değişiklikleri nasıl ihtiva ettiğini ilave etmek yerinde olacaktır...(Avrupa sömürüsü ve kolonileştirmesinden önce, çok sayıda ilkel medeniyetin, yüksek medeniyetlerin tesirinde kaldığını ve yüksek medeniyetlerin temel karakterlerini benimsediklerini hatırlatalım. Muhtemelen, metalurji en eski yüksek medeniyetlerin oluşum döneminde doğmuştur. Yine büyük hayvan yetiştirilmesi, onların olgunluk döneminde olmuştur. Şayet bu türlü olaylar dikkate alınmazsa; metalurjiye ve hayvan yetiştirmeye bağlı dini bütünün tarihi pozisyonunu, doğru şekilde anlamak imkan dahilinde olmayacaktır.)

Nihayet ölü veya yaşayan dinlerin az veya çok berraklıkla, tamamen veya kısmen tarihleri tanınmaktadır. Bununla beraber onları çevreleyen en eski dokümanlara kadar varan dönemlerinden itibaren, çoğu defa kendilerini daha önce oluşmuş olarak takdim eden bu dinlerin esasları ve orijinleri direkt donelere dayanan araştırmadan uzak olmaktadırlar. Piramitlerin metinleri, Mısır dininin bütün yapısını peşinen belirtmektedir. Vedalar, veda dininin, temel dokümanları ve ilk tanıklarıdır. Klasik Yunan Pantheonu, kurban törenleri, en önemli mitolojilerin büyük bir kısmı, homerik şiirlerde bulunmaktadır. Kojiki'den Engishiki'ye kadar yazılı en eski Japon metinleri, Şintoizmi, en geniş şekilde takdim etmektedir. Mazdeizmin temeli için, Avesta'nın en eski kısımlarından daha önce, bir kaynak yoktur. Avesta, temel kavramları onaylamaktadır. Roma'da, gerçek edebi döküman, dinin organizasyonundan birkaç asır sonra başlamaktadır. Oysa, bu dinlerden her birinin uzmanı, asırlar boyunca onların maruz kaldığı değişiklikleri takip edebilir, ancak, bu değişikliklerin olduğu çekirdeğin formasyonunu anlayamaz.

İşte bu, onların araştırmalarını ciddi şekilde tehlikeye sokmaktadır. Hakikatte, diğer bütün kurumların içinden daha çok dinlerde gelenek temel bir öneme bürünmektedir. Geleneklerin korunması orada çoğu defa kurum seviyesine yükselmiştir. Şayet onun varlık nedeni, yani, en eski geleneksel sistemin tarihi kökü anlaşılmazsa; önce dinin özü anlaşılamaz. Üstelik, geleneksel sistemi değiştiren yeniliklerin seviyesini değerlendirme veya anlamı yakalama ölçüsü olamaz. Oysa bir dinin ve yüksek medeniyetin (din onun bir parçasıdır) tezahür ettiği yerde, böyle bir durum kendini aynı anda takdim etmektedir. Bu durumu, temel olarak aniden oluşmuş yeni dinin görünmesi, belli ölçüde açıklamaktadır... Şöyle ki: yüksek medeniyet seviyesine geçiş, hayatın şekillerinin tam bir yeniden teşkilatlanmasını gerekli kılan ihtilalci bir süreç olmuştur. Bundan dolayı, onunla karşılaşan cemiyetin yaratıcı çabasına maksimum seviyede giriyordu. Bu çabanın meyveleri, yeni medeniyetin temel kurumlarıyla her yerde temsil edilmiştir. İşte, özellikle muhafazakar olan dini kurumlar bunlardandır.

Yüksek medeniyetlerin yegane tarihi konusunda yukarıda dediğimiz şeyi tekrar hatırlatalım: O medeniyetlerin dinlerinin incelenmesinde mukayeseye imkân vererek birkaç hizmetin önemini anlayacağız. Yüksek medeniyet şekillerine geçen her toplumda yeni din, (o din, genelde diğer dinler seviyesine ait olsa bile) farklı olacaktır. Çünkü, önceki din, orada idi. Çünkü farklılıklar, geçen tesirlerdir. Farklılık, selektif kabullerinde, ve hazırlanmalarındadır. Tarih öncesi-arkeoloji, bazı hallerde, bu dinlerin formasyonu üzerinde birkaç ışık dalgası göndermektedir. Yine de, onun katkısı, yazılı kaynakların olmayışı nedeniyle sınırlı da olsa, ihmal edilecek bir şey değildir. Her halükârda bizzat tarihi din, mukayesenin ışığında, geçmişi üzerinde birtakım işaretler vermektedir. O, az veya çok eski unsurlar muhafaza etmektedir. Evrimcilikle doğmuş ve hala yaygın olan bir teorinin aksine, çoğu zaman, fosil halinde saf ve basit kalıntılar söz konusu değildir. Burada, onları dinin kenarlarında buluyoruz. Onlar yeni medeniyetin yaratıcı kapasitesinin sınırlarına işaret etmekle yetinmektedirler. Malinowski, hiçbir şeyin ayakta kalmadığını ve yeni bir fonksiyon bulmadığını söylüyor. Burada, eğlenceli bir misal verelim: Bugün otomobil devrinde birkaç büyük şehirde halâ fayton varsa, bu onun yeni bir fonksiyon bulduğu anlamına gelmektedir. Basit kiralama vasıtasından, turistik veya duygusal geziler için tercih edilen bir taşıma vasıtasına geçilme fonksiyonu... Fakat bu misal, açıkça gösteriyor ki, eskinin kalıntısına, marjinal olan önemli bir yer değiştirme ilave edilebilir. Unutmamak gerekir ki, sadece modern medeniyet dini folkloruna sahip değil; aynı zamanda antik yüksek medeniyet folkloruna da sahiptir. Yüksek medeniyetlerin dinlerinde, ilkel dini şekillerin kalan izlerini araştırmak, büyük bir şey kazandırmaz. Çünkü bu izler, geçmişe işaret hizmeti yapabilirler. Fakat, fosil halindekine izleri inhisar ettiren

tarihi süreci anlamaya çok zayıf şekilde yardım ederler. Birtakım yeni dini kurumları, gelenekleri, fikirlerin oluşumu için hareket noktası hizmeti gören yeniden yorumlanmış birkaç ilkel mirası görmek daha çok faydalı olacaktır. (Bu ancak, mukayese vasıtasıyla mümkün olacaktır). Onlar, en azından kısmen sadece ilkellerin çok genel bir tarzda vasıflanabilen köklerini değil; her dinin özel karakterini açıklarlar. Onların müşahhas menşelerine yeni bir ışık tutarlar... Mukayese, yüksek medeniyetin bu dinlerinin her birinin menşeleri üzerinde bu araştırma için bir başka alet vermektedir. Bu incelenen dini, ilhamını aldığı, modellerini çıkardığı, en eski yüksek medeniyete ait olan dinlerle yakınlaştırmaktadır. Burada müşahede ettiğimiz farklar, karşılıklı dayanakların farklılığının aydınlatılmasına hizmet ederler... Bu karşılaştırmalı teşebbüsler, her tarihi dinin bu çekirdeğinin nasıl oluştuğunu yakalamaya izin vermektedirler. Tarihi din ise, en eski dokümantasyonda tamamen teşekkül etmiş görünüyor. Bu arada, bu en eski çekirdeğin formasyonunun tarihi anlayışı, bu dinin bütüncül tarihi içindeki sonraki bütün yeniliklerini değerlendirmek için kaçınılmaz bir durum göstermektedir. Nihayet belli bir yüksek medeniyetle birlikte doğmayan birtakım dinler de vardır. Fakat bu dinler, daha sonra oluşmuşlardır. Bu dinler, kabilevi dinler kalabalığı ve arkaik tipli yüksek medeniyetlerin politik cemaatlarına bağlı çok sayıdaki dinler karşısında nispeten az sayıdadırlar. Şayet, bunların arasında bazılarının geniş şekilde yayılması, tarihin yeni döneminde en karakteristik dinleri olmasa da, dinler tarihinde istisnai olarak telâkki edilebilecektir.

Şüphesiz bu dinlerin özel pozisyonu, özel çalışma metodlarını gerekli kılmaktadır. Bu dinler, onları meydana getiren kültürden kopmuş vaziyettedirler ve evrensel bir ideale yönelerek onların kendi tarihleri olmaktadır. Bunun için onların problemleri, daima mukayese ile doğrulanmamıştır. Fakat her şeyden önce, önceki din tarafından sağlanmış cevherlerle onların kökenlerinin şartlanmış olduğunu düşünmek gerekir. Ancak bu dinler önceki dinden ayrılmış ve onun anlayışı, mukayeseli metod işini zaruri kılmıştır. Üstelik, evrensel tandanslı bu dinler, genetik planda birbirinden tamamen bağımsız görünseler de (muhtemelen gerçekte tamamen böyle değildir) (Budizm, Mazdeizm ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi) yine de onlar, tarih birliğini reddetmemektedirler. Bu dinlerde karşılaştırmalı metod, farklı da olsa sadece tarihi durumların müşterek veçhelerine bağlı olabilen birtakım müşterek morfolojik karakterleri keşfetmektedir. (Bir kurucuya atfedilen rol, mevsuk hale gelen kutsal yazılar, ihtida, içe dönme ve ferdileşme, kiliselerde teşkilat, mezheplerin ve cereyanların gelişmesi gibi hususlar). Oysa, dinin bu tipinin, her yerde yüksek medeniyetlerin binlerce yıllık tarihinde nispeten sonraki bir tarihte görüldüğü tespit edilmektedir. Aynı kökenli farklı yüksek medeniyetlerin oluşması, çağdaş olmadığı gibi, bu basit olay da bu dinlerin her birinin bir tek

tarihi sürece bağlı olduğunu göstermektedir. Kısaca bu süreç, yüksek medeniyetlerin tarih öncesi düzeninin parçalanmasının başlangıcından ibarettir. Bu süreç esnasında parçalanma, bilinçli bir tip seviyesinde tezahür etmektedir. Evrensel karakterli dinlerin incelenmesinde tarih birliği üzerine dayanan mukayesenin tatbikini zaruri kılan sebepler, bu noktada bulunmaktadır. Zaten bu sürecin incelenmesi için, mukayese şarttır. Yine, daha sonra görünen ve bugün bütün dünyayı istilaya başlayan laikleşmenin etüdü için de o aynı şekilde şart olmaktadır.

Dinlerin mukayesesinin başlangıcını böylece sonraya bıraktık. Bununla beraber, bu sorunun cevabı, geçen bütün şeylerde mündemiçtir. Şöyle ki, mukayese metodu, **dinler tarihini aydınlatabilen yegane metoddur.** Tamamen bilimsel bir plan üzerinde, onun hedefi, başka türlü doğrulanmak istememesidir. Fakat daha geniş kültürel bir görüş açısından şu ilave edilebilir: Evrimci ve fenomenolojik mukayesenin aksine, tarihi mukayese, her dinin kökenini anlamaya yardım etmektedir. Bu metod, yaratıcı sürecin özel bir tipinin mekanizmasını anlamaya imkan vermektedir. Bu yaratıcı sürecin (dini yaratılış) beşer tarihinde büyük bir payı vardır. Tarihi mukayesenin ışığında dinler, cevherlerini ve liyakatlerini gösterirler ve şekiller arasında yer alırlar. Orada insan, daima yaratmakta olan varlık tarzını, yani tarihi olarak yaşama tarzını göstermektedir. O halde dinler tarihinin, dinler gibi bağımsız bir konuya sahip olduğuna inanıyoruz. Bu dinler, insanlığın başka kültürel tezahürlerinden onları ayıran varlık nedenlerine sahiptirler. Nihayet, dinler tarihi, tarihi mukayese gibi bağımsız bir metoda sahiptir. Dinler tarihinin bağımsız bilimsel bir disiplin olarak doğrulanabilmesi için, pratik düzeyde bir takım güçlüklerden başka bir şey yoktur. Buna, burada bir çok defa işaret ettik. Fakat, onları son bir defa daha gözden geçirmemiz uygun olacaktır: Diğer bütün başka tarihi disiplinlerde olduğu gibi, dinler tarihi de nispeten bağımsız bir disiplindir. Çünkü onun başka disiplinlerin yardımlarına (Politik tarih, Filoloji, Arkeoloji gibi) ihtiyacı vardır. Diğer bütün tarihi disiplinler gibi, dinler tarihi de teorik olarak, bir tek araştırmacının bilgisinden kaçan oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Dinler tarihinde karşılaşılan pratik güçlükler, bütün tarihi disiplinlerin uzmanının kendi yolunda günlük olarak, karşılaştıklarından başka tabiatlı değildirler. Her araştırıcının çalışmasını, kendini adadığı disiplinin dar bir bölümüne sınırlamasından dolayı hayret edilecek bir şey yoktur. Bilimler, fertleri aşmakta ve çoğu zaman onu uygulayanların gayr-i iradi iş birliği sayesinde gelişmektedir. Daima çok dar ihtisaslarda aktüel ve kaçınılmaz eğilim, bilginin sürekli artışına ve bütün tarihi disiplinlerde gittikçe büyüyen araştırmanın gereklerine bağlı olan, fizik ve tıp gibi alanlarda olduğu gibi, işbirliğinin güçlükleri ve gereklilikleri halâ artmaktadır. Dinler tarihinde artık bir tek yazara ait "Altın Dal" gibi eserler olmayacaktır.

Şüphesiz dinler tarihinin geleceği, bütün tarihi disiplinlerde müşterek olan bu şartlara bağlı değildir. Fakat bu disiplin tarafından gerekli özel metodolojik şuurun yayılmasına ve elde edilmesine bağlıdır. Dinler tarihçinin, araştırma sahasını, bir tek dinle sınırlaması kötü bir şey değildir. Çünkü o, dinin kültürel çevresini bir filolog ve arkeolog olarak iyi tanımaya yeteneklidir. Bu dini, bu medeniyetin tarihçisi olarak değil, bir dinler tarihçi olarak okumaktadır. Burada önemli olan, onun metodunun ve problematiğinin dinler tarihi metodu ve problematiği olmasıdır. Gördüğümüz gibi metod, tamamen mukayeselidir. Mukayesede her araştırıcı, diğer filolojik ve tarihi sektörlerde uzmanlaşmış meslektaşlarının ve dinler tarihçilerin araştırmalarına dikkat etmek zorundadır. Bugün ise halâ bu durum tam olarak gerçekleşmiş değildir. Her dinin incelenmesi, her medeniyetin incelenmesi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ümit edilir ki Celt uzmanları, Celtes dinlerinin incelenmesinde, Asur uzmanları da Mezopotamya dinlerinin incelenmesinde ihtisaslaşsınlar. Fakat tek tük olan bir fenomen daha sık hale geldiğinde, dinler tarihçileri disiplinlerinin metodolojisine ve problematiğine sahip olarak, özellikle filolojik sektörlerde, incelenen dini, bağımsız disiplin olarak tasarlanmış dinlerin tarihine sokmak amacıyla zaruri olarak ihtisaslaşacaklardır. Bu durumda pozisyon değişecek ve aletlerin değişikliği artık, müşterek bir dilin, müşterek bir metodolojinin ve problematiğin kullanılmasına mani olmayacaktır. Öyle ki, müştereken takip edilmiş mukayese, gittikçe emin ve daha verimli hale gelecektir. Böylece dinler tarihi, (her araştırıcının zaruri olarak sınırlanmış eserinin ötesinde,) daima daha sağlam ve daha geniş birtakım temeller elde edecektir.

# KUR'AN-I KERİMİN TERCEME EDİLMESİ VE ÂYETLERİNİN SIHHATLİ ANLAŞILMASI KONUSUNDA BAZI MÜLÂHAZALAR

*Prof. Dr. Yusuf ŞICIK*[*]

## A. KUR'AN-I KERİM TERCEMESİNE OLAN İHTİYAÇ

Kur'an-ı Kerim'in herhangi bir dile çevrilmesi, **ilâhî kelâm'**ın o dilde anlaşılır bir ifadeyle anlamlandırılmasından ibarettir. **Terceme** kelimesiyle ilgili olarak, Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü kitaplarında herhangi pratik bir değeri hâiz olmayan birtakım bilgilere yer verilmekle birlikte[1], İslâmın ilk dönelerinden itibaren **terceme** kelimesinin anlamı: **Sözlü yahut yazılı bir metnin, başka bir dile, anlaşılır bir ifadeyle çevrilmesinden ibarettir**. Dolayısıyla, **Tercüme**'de, bir kelamın motamot ve harfi harfine başka bir dile çevrilmesinin sözkonusu olduğu, bunun ise Kur'an tercemesinde mümkün olmadığı, buna binaen, Kur'an Tercemesi sözünün doğru olmayacağı, bunun yerine **meal** sözünün kullanılması gerektiği şeklindeki fikir ve hassâsiyetlere katılmak mümkün değildir.[2]

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

[1] Tercüme kelimesinin anlamlarıyla ilgili olarak bkz., Zehebi Huseyn, et-tefsir ve'l-Mufessirun, Mısır 1961, 1/24 vd. ; Demirci Muhsin, Kur'an Tarihi, İstanbul 1997, s. 204 vd.

[2] Meşhur Sahâbî **İbn Mes'ud**'un, kendisi gibi ünlü bir Kur'an yorumcusu olan çağdaşı ve talebesi **İbn Abbas** hakkında: "O, Kur'an'ın ne güzel bir **tercümanı**'dır." sözü meşhurdur (Zehebî Muhammed Huseyn, et-Tefsîr vel-ufessirûn, Mısır 1961, 1/66).

Zeyd b. Sâbit, Peygamber S.in emri üzerine Yahûdî (lisanını ve) yazısını öğrenmiş, Hz. Peygamber'in Yahûdîlere gönderdiği mektuplarını yazmış ve onlardan gelen mektupları Peygamber S.e **tercüme** etmiştir. Ebû Cemre, İbn Abbas ve gelen heyetler arasındaki konuşmaları, sürekli olarak **tercüme** eden bir zattır. Bizans Kralı **Herakliyüs**'ün, Kureyş heyetiyle, kendi tercümanı aracı ile görüşmesi meşhurdur. Hâkim veya yöneticinin, yanında iki adet **mütercim** *(mütercimeyn)* bulundurmasının gerekli olduğu, bazı âlimler tarafındarn şart koşulmuştur (Buhari, ahkâm 40; Yine bkz., Buhari, menakıb 25, İlim 25, Bed'u'l-vahy 6; Müslim, iman 24, cihad 74). Bütün bu olaylarda, tercüme yapan kişinin, yazı ve konuşmaları,

Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesinin gerekliliği, O'nu anlamanın dinde gerekliliğiyle eş değerdedir. Allahın Kitabı'nı anlama zaruretinin, aynı zamanda O'nun terceme edilmesini de zorunlu kılması nedeniyledir ki, Kur'an-ı Kerim'i tercüme etme faaliyetleri, Kur'an'ın nüzulüyle birlikte başlamıştır ve O'nunla yaşıttır. Bu nedenle, **Kur'an-ı Kerim'i başka bir dile çevirmenin dinen caiz olup olmadığı tartışmaları** -her nekadar tarihte ve yakın geçmişte yoğun olarak yaşanmışsa da- **konunun tabiatıyla kesinlikle bağdaşmayan bir durumdur**.[3]

**Aslında Kur'an-ı Kerim'in tercemesi meselesini, Allahın Kitabını anlama konusuyla birlikte düşünmek ve ele almak gerekir.** Çünkü, Kur'anı okumaktan amaç, Onu anlamak ve muhtevasınca amel etmektir. İslamın ilk dönemlerinde, Kur'anın, anlamını dikkate almadan ve manâları üzerinde düşünmeksizin salt hatim düşüncesiyle okunduğu bilinmemektedir. Esasen, herhangi bir kitabı okumak, onu anlamadan mümkün değildir; yani, bir yazıyı, manâsını dikkate almadan ve anlamını devreden çıkararak okumak, sözkonusu olamaz. Bu olsa olsa, ancak belli maksatlarla ve özel nedenlerle -örneğin bir metnin ezberlenmesi gibi amaçlarla- olabilir ki, bu durum, Allah'ın Kitabı için de bahis mevzuudur ve bizim konumuzla da ilgili bir husus değildir. Bu nedenle, Peygamber S.in, her yıl Ramazan ayında, o ana kadar kendisine inen Kur'an âyetlerini okuyarak Cebrail'e dinletmesi ve kontrol ettirmesi, bu tesbitimizle çelişmez. Zira, **arza** meselesi, bir tür ezber sağlamaktır. Diğer taraftan, **arza** sırasında Hz. Peygamber'in, okuduğu Kur'an âyetlerinin manâlarını dikkate almadığını veya onları anlamadan okuduğunu söylemek de mümkün ve doğru değildir.

Esasen bizim burada ifade etmek istediğimiz husus, Kur'anın baştan sona kadar okunması demek olan **hatm**'i reddetmek ve günümüzde -asırlardır

---

anlaşılır bir lisanla, karşı dile çevirdiği ve bunu yaparken de, tercümenin gerektirdiği ve dil vâkıasının zorunlu kıldığı bilimsel bazı tasarruflara gittiği bir vakıadır. Bu, Kur'an- Kerim'in tercemesinde de sözkonusudur ve de gereklidir. Ve bunun, dinen herhangi bir sakıncasının olduğunu söylemek de mümkün değildir. Gerek işarette bulunduğumuz bu târihî olaylarda, gerekse Kur'an tercemelerinde, hiçbir zaman motamot ve harfî bir çeviriye gidilmemiş ve yapılan bu çalışmaların terceme olabilmesi için, harfi çeviriye gidilmesi gerektiğini de kimse iddia etmemiştir. Elbette ki Kur'an-ı Kerim gibi bir **mu'cizu'l-beyan**'ın, bir başka dile tercemesi sırasında, **Murad-ı İlâhî**'nin aynıyla yansıtılması imkânsızdır ve esasen burada beşer takatının ötesinde de bir çaba istenmemektedir. Hem sonra bu, hangi konuda olursa olsun, bütün tercemeler için belli ölçüde sözkonusudur.

[3] Kur'anın terceme edilmesine karşı çıkan alimlerin ileri sürdükleri fikirler, konunun özüne ilişkin olmaktan çok, devrin şartlarıyla alâkalı yani konjonktüreldir. Nitekim, cumhuriyetin ilk yıllarında, **namazda Kur'anın Türkçesini okutma istek ve dayatmaları**, bunun bir isbatıdır. Meselenin bilincinde olmaksızın konunun ehli olmayanlarca körü körüne ileri sürülen fikirleri ise dikkate almak elbette ki gerekmez.

devam ettiği üzere- geniş halk kitleleri tarafından, Kur'an-ı Kerim'in, sevab kazanmak maksadıyla ve bir meal yardımıyla da olsa âyetlerinin manâları üzerinde düşünülmeden okunmasının doğru olmadığını söylemek değildir. Burada güdülen maksat, Kur'an-ı Kerim'in indiriliş amacının, anlaşılmak ve gereğince amel edilmek olduğunu vurgulamaktır.[4]

Hz.Peygamber S. döneminden itibaren Kur'anın ancak anlaşılmak ve içeriğini hayata geçirmek için okunduğunu gösteren birçok mevsuk rivayetler ve tarihi olaylar vardır.

Mesela sahabeden **Abdullah b. Amr'**ın:

-"Kur'an-ı Kerim baştan sona nekadar zamanda okunmalıdır?" sorusuna Hz. Peygamber:

-"Bir ayda " cevabını verince Abdullah:

-"Bu süre çok uzundur ey Allahın Rasulü; ben daha kısa zamanda okuyabilirim; benim için bunu kısaltmaz mısınız?" demesi üzerine Hz. Peygamber süreyi kısaltmış, Abdullah b. Amr daha da kısaltılmasını istemiş, Peygamber S. süreyi on güne düşürdüğü halde Abdullah, yine ısrar edince, Peygamber S. buna razı olmadığı gibi, şu önemli hatırlatmayı yapmıştır:

-Olmaz; çünkü bundan daha az zamanda Kur'anı hatmeden kimse, onu anlamadan okumuş olur."[5]

Bir sahabi ile karşılıklı diyalog şeklinde cereyan eden bu konuşmasında Peygamber S. in söyledikleri, Kur'an okumaktan amacın kesinlikle onu anlamaya yönelik olduğunu ve salt hatim düşüncesiyle o dönemde Kur'an okumak diye bir uygulamanın bilinmediğini gösterir.

Ancak, bu olayın ve o esnada Hz. Peygamber tarafından söylenen sözlerin ve konulan sınırlamaların, öz itibariyle değil, fakat şekil ve teferruat bakımından, adı geçen sahabiye ve o günün şartlarına has olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü, evvela, Hz. Peygamber'in Kur'anı baştan sona okuyabilmesi için adıgeçen sahabiye başlangıçta tanıdığı bir aylık sürenin ve nihayetinde bu iş için asgari süre olarak tanıdığı üçtebirlik (on günlük) zaman diliminin, **Abdullah b. Amr**'ın zekası ve benzeri özel durumlarıyla büyük ilgisi vardır. Çünkü **Abdullah b. Amr** R. fevkalade zeki ve Kur'an okumaya düşkünlüğü herkesçe bilinen alim ve zühdü dillere destan olan bir sahabi idi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in başlangıçta O'na tanıdığı bir aylık süre ve sonuçta O'nun için belirlediği on günlük zaman, o sahabiye hastır ve bunlar

[4] Bu konuda okurlara, Salâh el-Hâlidî'nin: "**Kur'anı Anlamaya ve Yaşamaya Doğru**, terc., Yusuf Işıcık, İki Kaynak Yayıncılık, Ankara 1998" adlı kitabı tavsiye olunur.

[5] el-Bakıllani Ebubekr, Nüketu'l-İntisar li Nakli'l-Kur'an, İskenderiyye, tsz., s.68

aynıyla bizim için geçerli olan hususlar değildir. Burada bizim için önemli olan, Kur'anın ancak anlaşılarak okunabileceği ve bunun için de yeterli bir zamana ihtiyaç olduğudur ki, bu da kişiden kişiye değişen, ortam ve şartlara göre farklılık arzeden bir durumdur. Diğer taraftan, Kur'anın tamamının o gün henüz nazil olmaması da, adı geçen sahabiye baştan sona Kur'anı okuması için belirlenen sürenin kısa olmasında etkili olmuştur. **Dolayısıyla, bizim bu olaydan çıkaracağımız ana espiri, Kur'anın ancak, manâlarının anlaşılacak bir tarzda ve bunu mümkün kılacak bir süre içerisinde okunması gerektiğidir.**

Hem dinî hem de siyasî ve idarî kişiliğiyle, İslam tarihinde büyük ve önemli olaylara imzasını atan **Halife Ömer**, bir defasında minberde irad ettiği bir hutbesinde, evlendirilecek olan bayanların mehirlerini tahdid etmek isteyince, mescidte hazır bulunan bir hanım sahabinin, âyet okuyarak yaptığı bir itirazıyla karşılaşmış ve bunun üzerine görüşünden dönmüştür.[6] Bu olay, o gün İslam toplumunda çok meşhur olmayan, aksine **sıradan ve sade bir müslüman kadının bile, Kur'anı anlayarak okuduğunu ve kendi meselesini, bugün dahi pek çok okumuş/kültürlü bayanın bilmediği kadın haklarına ilişkin Kur'an ayetlerine dayandırabildiğini gösterir.**

Yine tarihi rivayetler göstermektedir ki, Halife Ömer, sadece **Bakara sûresi üzerinde uzun yıllar durmuştur.** Bu, haşa Ömer'in zekâ seviyesinin düşüklüğünden kaynaklanan bir olay değildi; bilakis o günün insanının nazarında Kur'an okumanın anlamı buydu.[7]

Bu konuyla ilgili olarak kaynaklarımızda daha birçok belge ve bilgiler bulunmakla birlikte biz, bunlardan bir tanesine daha yer vermekle yetineceğiz; o da, Hz. Peygamber'in sevgili torunu **Hz. Hasan**'ın şu sözüdür:

---

[6] İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, 1966, 2/230

[7] Sahhabe'den Abdullah b. Ömer, babası Hz. Ömer'in **oniki sene** boyunca **Bakara Sûresi** üzerinde durduğunu ve bitirince bir deve kurban ettiğini söyler. İbn Ömer bizzat kendisi de, Bakara Suresini sekiz yılda bitirmiştir. Bkz., el-Kurtubi Ebu Abdillah, Fedailu'l-Kur'an, Kahira,1989, s.54

"Sahabenin en bilgini olan Halife Ömer, şayet sırf Bakara Suresi için bu kadar yıl harcadıysa, Kur'anın geri kalan sûrelerini ne zaman okuyup inceleyebilmiştir? Acaba bu ve benzeri rivayetler sahih midir?" gibi soruların cevabı şudur: **Hz. Ömer ve genel olarak diğer sahabiler, Kur'anın manalarını anahatlarıyla biliyorlardı. Hz. Ömer'in bu çalışması, akademik düzeyde bir ihtisas çalışmasıydı ki, bazı sahabilerin, muhtelif Kur'an sureleri üzerinde ihtisas düzeyinde böylesi özel çalışma ve ilişkileri olmuştur**.

-"Sizden öncekiler, Kur'an ayetlerini, Rablerinden gelen mektuplar olarak görürler ve onları geceleyin düşünüp, gündüzün uygularlardı."[8]

Hülasa olarak durum bundan ibaret olunca, tercüme ve mealler, Kur'anın anlaşılmasına insanları yönelten, ve bu işi kolaylaştıran ve hızlandıran çok önemli unsurlar olarak görülmelidir.

## B. TERCEMEDE ANLAŞILIRLIK VE KUR'AN MEALLERİNDE BULUNMASI GEREKEN BAZI ÖZELLİKLER

Her dilin kendine mahsus bir ifade biçimi ve rengi, kendine özgü deyimleri ve kendine has bir atmosferi vardır. Terceme yaparken bunları iyi hesaplamak ve her dilin kendi deyimlerini kullanabilmek, yapılan bir çevirinin doğru, edebi ve bilimsel olmasına önemli ve büyük katkılar sağlar. **Tercemelerde en büyük başarı, metindeki çeviri kokusunu hissettirmemektir**. Bunu sağlayabilmenin en önemli şartlarından biri de, tercemesi yapılan metnin dilinde kullanılan deyimleri, sırf çeviri tarzıyla tercüme etmeyip, karşı dildeki o deyimlere tekabül eden tabirleri bulup kullanmaktır.

Örneğin, arapçadaki: **"el-musîbetu iza ammet tâbet"** deyimi, düz bir şekilde ve salt terceme mantığıyla çevrildiğinde, şöyle bir ifade ortaya çıkar: "**Musibet umumileştiğinde güzel olur."** Böyle bir tercüme yanlış olmamakla birlikte, arapça aslında kastedilen manayı yansıtmaktan uzaktır ve Türkçe açısından da gariptir. Oysa ki Türkçede, hem metinde murad edilen manayı tam olarak karşılayabilecek, hem de çok edebi ve beliğ düşecek deyimler vardır. Mesela : **"Elle gelen, düğün bayram olur."**[9] sözü, bu deyimlerden biridir.

Genel olarak sözlü ve yazılı metinleri, özellikle de Kur'an ayetlerini terceme ederken dikkat edilmesi, dolayısıyla, bir Kur'an mealinde bulunması gereken ve günümüzde daha bir önemli hale gelen bazı özellikleri, yukarıda işaret ettiğimiz hususlara ilave olarak şöyle sıralayabiliriz:

1. Terceme edilen bir ayet ne kadar kısa olursa olsun ve içinde yer aldığı komşu ayetlerle ne denli cümle ve anlam bağlantısı içerisinde bulunursa bulunsun, hem yalnız başına kendi müstakil anlamını ifade etmeli, hem de birlikte bulunduğu ayetlerle beraber seslendirdiği ortak/kolektif manayı verebilmelidir.

---

[8] en-Nevevi,et-Tibyan fi Âdabi Hameleti'l-Kur'an, s.28 Bu söz, bazı kaynaklarda Hasen el-Basri'ye nisbet edilerek de rivayet edilmiştir.

[9] Söz konusu Arapça bu deyimin bu şekildeki tercemesi, Diyanet işleri Başkanlarından rahmetli **Şerefettin Yaltkaya**'ya aittir ki, gerçekten bir terceme şaheseridir.

2. Ayete verilen anlam/meal, Kur'anın herhangi başka bir ayetinin anlamına ters düşmemelidir.

3. Yapılan meal, karşısında mutlaka bir muhatap bulmalı ve muhatabın zihninde, ele aldığı konuyla ilgili –dini, ahlaki, ictimai, hukuki, idari vb.- net bir anlam oluşturmalıdır. Bunun için mütercim ayetlerdeki belâğat, gramer vb. inceliklere ve aynı zamanda ayetlerin ilgili bulunduğu tarihi ve diğer gerçeklere vakıf olmalıdır.

4. Şayet varsa, ayetlerdeki anlam sınırlamalarına (takyid'e) riayet edilmeli, ve böylesi durumlarda, ayetlerle ilgili mutlak ifadelerden kaçınıp, mukayyed ve has ifadelerle çeviriler yapılmalıdır.

5. Ayetlerin, güncel konularla kendiliğinden ve tabii olarak anlam ilişkilerinin doğması ve o şekilde ifade edilmesi durumlarında dahi onların özgün, mutlak, bağımsız (tek başlarına) ve orijinal manaları korunmaya çalışılmalıdır.

6. Ayetlerde lafzi ve zahiri olarak bulunmasalar bile, Arap dilinin gramer ve belağat özelliklerinin gereği olarak gerçekleşen anlamları, tercemede lafzi olarak tebarüz ettirmeli ve onları, cümlenin üvey ve zait unsurlarıymış gibi parantez içlerine kesinlikle hapsetmemeli, bilakis, cümlenin öz ve asli unsurları olarak parantez dışında normal olarak ifade etmelidir.

7. Luğavi değil de ıstılahi/teknik anlamlarda kullanılan lafızların, dini ve kültürel derinlik ve zenginlikleri korunmalı ve bunlara halel gelmemelidir.

Bir mealde bulunması gereken özellikler elbette ki bunlardan ibaret değildir. Bunlar ancak bu konuda çok cüz'i birkaç husustur. Şimdi, yukarıda işaret ettiğimiz bu özelliklerden bazılarını, yapacağımız bir Fatiha Suresi ve Bakaranın başlangıç ayetleri'nin tercemesinde uygulamalı olarak görebiliriz.

**FÂTİHA SURESİ:**

**1. Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla** :

**2. Her türlü övgü, Alemlerin Rabbi olan O Allah'a ki,**

**3. Rahmeti bol, ihsanı tükenmez** *(ve de),*

**4. Hüküm gününün tek sahibi.**

**5.** *(Ey Rabbimiz),* **yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz!**

**6. Bizi doğru yola eriştir;**

**7. Hidayetle nimetlendirdiğin kimselerin yoluna! Bilerek hakkı terk edip gazaba uğrayanlarla, şaşırıp sapıtanların yoluna değil!**

**BAKARA SURESİ (1-3)**

**1. Elif,Lam, Mim** *(den ibaret, alın size kendi dilinizden bir Kitap)***!**

**2. Öyle bir Kitap ki, Onda hiç kuşku yok! Allaha karşı gelmekten sakınanlar için bir yol gösterici.**

**3. O sakınanlar ki, gayba** *(görmedikleri gerçeklere)* **iman ederler; namazı hakkıyla kılar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden, başkaları için harcarlar.**

Dikkat edilirse, bu ayetlerin tercemelerinde, yukarıda belirttiğimiz, **iyi ve anlaşılır bir terceme/meal** için gerekli özelliklerden birçoğu bulunmaktadır. Mesela:

a. Ayetlerin, ne kadar kısa olurlarsa olsunlar ve diğer ayetlerle ne denli anlam ilişkisine sahip bulunurlarsa bulunsunlar, kendi bağımsız manalarının korunmasına özen gösterilmiş, bununla birlikte, gramer ve siyak-sibak ilişkileri bulunan komşu ayetlerle olan bağlantıları da korunmuştur. Bunun için, hem noktalama işaretlerinden, hem de parantez içi ve dışı bağlaç ve edatlardan yararlanılmıştır. Bu nedenle ayet mealleri, hem tek başlarına, hem de diğer ayetlerle birlikte okunduklarında, murad olunan manaları ifade etme niteliğini taşımaktadırlar.

b.“Maliki yevmi’d-din: **Din gününün tek sahibi**” terkibindeki **DİN** kavramının cümle içindeki özel (mukayyed ve mahsus) anlamı olan *hüküm, hesap* ve *kıyamet* manası gözetilmiş, ayrıca **bu dünyadakinin aksine *kıyamet günü yalnızca Allahın egemenliğinin geçerli ve söz konusu olduğu gerçeği*nden hareketle**, ayet: “*Hüküm gününün **tek** sahibi”* şeklinde terceme edilmiştir; bunun için de herhangi bir paranteze gerek görülmemiş ve cümledeki vurgunun zayıflamasına sebebiyet verilmemiştir.

c. Aynı şekilde, ***“En’amte aleyhim”*** deki *ni’metlendirme*’nin **hidayet ni’meti** olduğu belirtilmiş, siyak ve sibaktan hareketle, burada kastedilen nimetin hidayet nimeti olduğu vurgulanmış ve paranteze de lüzum görülmemiştir.

d. *“el-hamdü lillah”* kelimesi, bilindiği üzere başındaki (-el ) takısı’ndan dolayı, **“her türlü övgü”** şeklinde terceme edilerek, manadaki kapsamlılık *(cinsin istiğrakı)* belirtilmiş ve asli olan bu mana, parantez içine de alınmamıştır. Çünkü bu, kelimeye tefsir amacıyla yüklenen zaid değil, asli bir anlamdır.

e. *“ed-Dallin ve el-Mağdubu aleyhim”* kelimeleri de yine, zannedildiğinin aksine, herhangi bir harici ve tefsiri ek/zaid ifadelerle değil, tamamen bu iki kelimenin ıstılahi ve orijinal manaları gözönüne alınarak terceme edilmişlerdir.

## C. AYETLERİ DOĞRU ANLAMAK VE TEFSİR ETMEK İÇİN GEREKLİ ŞARTLARIN BİR ÖRNEK ÜZERİNDE UYGULANIŞI

### ( BAŞ ÖRTÜSÜ MÜ GÖĞÜS ÖRTÜSÜ MÜ?)

"*Ve'l-yadribne bi humurihinne ala cuyubihinne*: Başörtüleriyle boyun ve gerdanlarını sıkıca kapatsınlar."[10]

Günümüzde, bu ayet-i kerime ile, kadınların başlarını değil, göğüs ve boyunlarını örtmelerinin emredildiği, dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de başörtüsünün değil göğüs örtüsünün bulunduğu ileri sürülmektedir ki, özellikle görüntülü medyada bazı kesimlerce ileri sürülen bu iddiaya dayanak olarak, başlıca şu hususlar ileri sürülmektedir:

"Bu ayet-i kerimede, ne, **baş** anlamına gelebilecek *müfred (yalın-tek başına)* bir lafız, ne de **baş örtüsü** anlamına gelebilecek *mürekkep* (*tamlama)* bir kelime mevcut olmayıp, sadece **"örtüler"** manasına gelen **humur** kelimesi bulunmaktadır. Ayrıca bir de, başların değil, tam tersine göğüs ve boyunlarının örtülmesini ifade eden, **ala cüyubihinne** *(göğüs ve boyunlarının üzerini)* lafzı bulunmaktadır."

Ayet-i Kerime'nin bu şekilde anlaşılmasının temelinde, onun ihtiva ettiği *lugavi, nahvi* ve *tarihi* gerçeklerin görülmeden, yüzeysel olarak ele alınması yatmaktadır. Şöyle ki:

1. Ayette geçen **humur** kelimesinin tekili olan **hımar** lafzı, arap dilinde, iddia edildiği gibi mutlak anlamda **herhangi bir örtü** değil, **başörtüsü** anlamındadır. Yani bu kelime, Kur'anın indiği dönemde çeşitli maksatlar için kullanılabilen ve vasfı belli olmayan *lâlettayin bir kumaş parçası* veya *herhangi bir örtü* olmayıp, kadınların başlarını örtmekte kullandıkları örtünün adıdır. Esasen, Kur'an lafızlarının manaları, **ictihad**'la değil, Kur'anın indiği dönemde kullanıldıkları manaların tesbitiyle **semai** olarak bilinir.

Burada, **İmam Şatıbi** ve benzeri muhakkik alimlerin önemle vurguladıkları, **şeriatin ümmiliği** *(ümmiyyetü'ş-şeria)* meselesinin nekadar büyük önem arzettiği, Kur'an ve Hadis metinlerini sıhhatli anlamada o dönem arapçasını, herhangi bir katkıda bulunmadan olduğu gibi anlamanın ne denli gerekli olduğu, bir defa daha anlaşılmaktadır. **Hımar** kelimesini, **baş örtüsü** değil de **herhangi bir örtü** olarak anlamaya çalışanlar bilmelidirler ki, bu kelimenin etimolojisinde **salt örtü** değil, aksine **baş örtüsü** anlamı hakimdir. Bunun çok açık bir delili, aynı kökten gelen ve **içki** anlamına gelen **hamr**

---

[10] 24 Nur 31

kelimesidir ki, malum olduğu üzere, **içki**'ye bu adın verilmesinin sebebi, onun **insanın başını** yani **aklını örtmesindendir**.

Asr-ı Saadet'te erkeklerin başlarına **imâme**, kadınların ise **himar** taktıkları, rivayetlerde açıkça görülür. Kur'an-ı Kerim'de geçen **humur** kelimesinin **baş örtüsü** anlamında olduğu o kadar açıktır ki, o gün müslüman erkekler, abdest alırlarken **imame**'lerini çıkararak, kadınlar da **himar**'larını sıyırarak başlarına meshederler; imameleri yahut himarları üzerinden başlarını meshetmek suretiyle abdest alanların abdestlerinin geçersiz olacağı, ilgililer tarafından soranlara hatırlatılırdı.[11] Bir defasında Peygamber S., yabancı ülke devlet başkanlarından birinin kendisine hediye olarak gönderdiği ipekli bir elbise veya kumaşı, Hz. Ali'ye vererek bunu, evindeki bayanlar arasında **himar** olarak paylaştırmasını emretmiştir.[12] Ancak bir insana elbise olacak kadar büyüklükteki bir kumaştan, Hz. Ali'nin hane halkından olan üç kadına ancak birer tane **başörtüsü** çıkacağı, izahtan varestedir (aynı rivayette, Hz. Ali'nin bu kumaşı, ev halkından üç bayan arasında paylaştırdığı zikredilmiştir).

Malum olduğu üzere Peygamber S. ipekli elbise giymeyi müslüman erkeklere haram kıldığı için, Hz. Ali, kendisine Hz. Peygamber'in verdiği bu elbiseyi veya kumaşı giymemiş, daha doğrusu, bunu kendisine Hz. Peygamber emretmiştir. Diğer taraftan Hz.Peygamber de, **Mekke'nin Fethi günü** şehirde, başında siyah imamesi olduğu halde halka hitap etmiştir.[13]

2. Ayet-i kerimede **humur** *(baş örtüleri)* kelimesi, yalın olarak değil, kadınlara izafe edilerek: **bi humurihinne** *(baş örtülerini)* şeklinde kullanılmıştır ki, bunun anlamı şudur: **Kadınların o gün başlarında baş örtüleri bulunmaktaydı**. Çünkü, eğer o gün kadınlar başörtüsü kullanıyor olmasalardı, ayette kadınların baş örtülerinden söz edilmesinin herhangi bir anlamı olmazdı! Nasıl ki bir sınıfta öğretmen öğrencilerine *"şapkalarınızı çıkarın.!"* dediğinde, öğrencilerin başlarında şapkalarının bulunduğu anlaşılırsa, burada da durum aynıdır.

Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemdeki Arap toplumunun her türlü ahlaki erdemlerden uzak, son derece vahşi ve aynı zamanda dinsiz/ateist insanlardan meydana geldiğini ve onların çıplak/üryan, gayr-i medeni kimseler olduklarını sanmak, Kur'an ve hadis metinlerini anlamada önemli hatalara da yol açan bir tarih yanılgısıdır ve tesettür meselesinin bu şekilde yanlış anlaşılmasının temelinde de bu hata yatmaktadır. Halbuki müşrik araplar, dinsiz ve ateist

---

[11] Bkz., Malik, Muvatta, tahare 39-41
[12] Müslim, libas 18
[13] Müslim, hac 451-453

olmadıkları gibi, normal yaşantılarında üryan gezecek derecede vahşi, gayr-i medeni ve diğer ahlaki erdemlerden uzak kimseler de değillerdi.

Aksine onlar, haclarını yapan, misafir ağırlamaya son derece önem veren, kendilerine göre daha birtakım dini inanç ve ibadetleri olup bunları yerine getiren kimselerdi. Hatta onların, **Ka'be**'yi tavaf ederlerken okudukları ve bizim bugün okuduğumuz **telbiye**'ye çok benzeyen telbiyeleri bile vardı. Ancak, onların, lafız olarak çok küçük, fakat mana olarak tevhid inancını berhava edecek kadar çok büyük bir fark bulunan telbiyeleri aynen şöyle idi:

"Lebbeyk Allahumme lebbeyk, Lebbeyke la şerike lek, **İlla şeriken huve lek**, **temlikuhu ve ma melek ..."**[14]

Günümüzde **Almanya** ve benzeri bazı **Avrupa** ülkelerinde, özellikle dindar hıristiyan halkın yaşadığı köy ve kasabalarda kadınların başlarını örtüyor olmaları, **Hz. İsa**'nın vaktiyle getirmiş olduğu hak dinin izleri olmaktan başka ne ile izah edilebilir? Aynı şekilde Kur'anın indiği dönemde arap kadının da başını örtüyor olması, elbette ki Hz.İbrahim'in tebliğat ve talimatından kalan izlerdi.

3. Nasıl ki o günün insanları birtakım ahlaki erdemlere sahip bulunuyorlar ve **hac**, **kurban** gibi bazı dini vecibeleri yerine getiriyor idiyseler, toplumunun bir parçası olan kadınlar da başlarını örtüyorlardı; çünkü o dönem müşrik arap toplumu, her şeye rağmen Hz. İbrahim'in tebliğat ve talimatından birtakım dini ve ahlaki izler taşıyordu. **Dolayısıyla bu ayet-i kerime, kadınlara başlarını örtmelerini emretmekten öte, başları zaten örtülü olan, ancak göğüs ve gerdanları açık bulunan kadınlara, başlarındaki örtüleriyle, *açık olan göğüs ve gerdanlarını da kapatmalarını* emretmiştir.**

4. Ayet-i Kerime'de *"ve'l-yesturne*: **örtsünler"** gibi düz ve sıradan bir ifade yerine, vurgulu, sıra dışı ve mubalâğalı bir cümle yapısı tercih edilerek, *"ve'l-yadribne*: ***bastırarak ve sımsıkı örtsünler*"** denilmiştir ki, bilindiği üzere **darb** kelimesinin hakiki manaları içinde, **örtmek** diye bir kullanım ve anlam yoktur.[15] Dolayısıyla burada böyle mecazi bir ifadeye gidilmekle, o gün kadınların başlarını örtmede titiz ve ciddi olmadıkları ve bugün toplumumuzda kullanılan ve adına türban ve halaylık dediğimiz bir *şifon* bağladıkları, boyun ve gerdanları açık, zülüfleri gözükür bir vaziyette sokağa çıktıkları için, bundan böyle başörtülerini baş ve boyunlarında açık herhangi bir zinet yeri kalmayacak şekilde örtmeleri emredilmiştir

[14] Bkz., Kurtubî Ebu Abdillah, el-Câmi' li Ahkâmİ'l-Kur'an, Beyrut, 1952, 2/366

[15] Bkz., el-Cevheri İsmail b. Hammad, es-Sıhah Tacu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye, Mısır, 1956, 1/168-170

5. Eğer ayette salt boyun ve göğüslerin örtülmesi emredilseydi, normal olarak şöyle bir ifade kullanılması uygun düşerdi: **"ve'l-yesturne cüyubehunne** (yahut: *alâ cüyubihinne*): ***Göğüslerini/döşlerini örtsünler."*** Halbuki, yukarıda da değindiğimiz gibi, kadınların başlarında örtüleri vardı; fakat boyun ve gerdanları açık bulunmaktaydı; bu yüzden *başlarındaki eşarplarını, boyun ve göğüslerini de kapatacak şekilde sımsıkı bağlamaları için*: "*ve'l-yadribne bi humurihinne alâ cüyubihinne*: **baş örtüleri ile, boyunlarını ve göğüslerinin üzerini sımsıkı kapatsınlar."** buyuruldu.

Herhangi harici bir karine ve bilgiye ihtiyaç olmaksızın, tamamen Kur'anın kendi iç mantığı, gramer yapısı ve söz bağlamı *(siyak-sibak)* ile kendiliğinden ortaya çıkan bu manayı, *tarihi bilgi ve belgeler* de desteklemektedir. Nitekim yukarıda da bir nebze temas ettiğimiz gibi, kadınların başörtülerini arkadan **halaylık** yaparak bağladıkları için, boyun ve göğüsleri açık vaziyette sokağa çıktıkları, bunun üzerine bu ayetin nazil olduğu, rivayetlerde ifade edilmektedir.[16]

Kur'an âyetlerini anlamanın kendine mahsus/orijinal bir mantık ve tekniği vardır; buna **hikmet** de diyebiliriz. Esasen, dünyada her şeyin kendine has bir *tekniği ve hikmeti* vardır ve onsuz, nesneler ve manâlar altüst olurlar ve yeryüzündeki fesadın ve düzensizliğin sebebi de budur. Bugün, müslümanların her alandaki hikmetsizlik ve tekniksizlikleri, sonuçta onları bilinçsizliğe sevketmiştir ve onlar bunun faturasını, her alanda çok ağır ödemektedirler. İslâm geleneğinde kökü çok eskilere dayanan ve bazı sahabilerden mevkufen, hatta isnadı zayıf olmakla birlikte Hz. Peygamber'den merfu olarak rivayet edilen :

"*el-Hikmetu dalletü'l-mu'min, eynemâ vecedehâ ehazehâ*: **Hikmet mü'minin yitiğidir; nerede bulursa alır."**[17] sözü, bu konuda müslümanlar için önemli bir uyarı niteliğindedir ve söz söylemek de dahil, her işin kuralına uygun, isabetli ve doğru yapılmasını öğütleyen İslami bir kuraldır.

**Kur'anın kendi sahih söyleminin ortaya çıkması için, O'nu anlama, terceme ve tefsir etmede gerekli kendine mahsus tekniklere**

---

[16] Bkz., İbn Kesir age., 5/452

[17] Bkz., el-Acluni İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa, Beyrut, 1351, 1/363-364.

Değerli bir araştırmacı, bir konferansında, bu sözün, ***hadis*** değil, mantık bütünlüğünden yoksun ***uydurma bir söz*** olduğunu, çünkü mü'minin hiçbir zaman hikmeti yitirmediğini, zira Kur'an ve sünnetin bizatihi birer hikmet olmaları hasebiyle, bunların dışında bir başka yerde hikmet aramanın mü'min için mümkün olamayacağını söylemişti. Oysa ki bu hadiste, hikmetin yitirilmesinden değil, hikmet karşısında mü'minin takınacağı tavırdan ve muameleden bahsedilmektedir. Esasen hikmeti, Kur'an ve Sünnet naslarıyla sınırlamanın da, bizzat Kur'an ve Sünnete göre doğru olmadığını da unutmamak gerekir.

**başvurmak icap eder; aksi halde yapılanlar, Kur'ana kendisinin olmayan birtakım manâların söyletilmesi ve dayatılmasından ibaret kalır. Dolayısıyla da onun hür sesi kısılmış olur. Kur'anın *lugati, grameri* ve *tarihi*, Allahın Kitabını anlarken, riayet edilmesi gerekli temel kriter ve tekniklerden olup, bunları hiçe sayarak yapılan terceme ve tefsirler, *O'nun kendi özgün sesini kısmak ve Ona yabancı söylemleri söyletmektir*.**

# SOSYAL YARDIMLAŞMA VE DAYANIŞMA KURUMU OLARAK VAKIFLAR*

*Doç. Dr. Mehmet BAYYİĞİT***

**ABSTRACT**

*Waqf (Trust), based on the Islamic injuctions on charity, is a social institution that has served for the case of humanity for centuries. It is well known that awqaf occupied very important position in the social, cultural, economical and even the political life of the Islamic societies from the early centuries of hijra onwards. Especially, at the time of Seljuqids and Ottomans, awqaf which gained a new identity served in every aspects of the life.*

*Awqaf, first of all, were the institutions of social cooperation and solidarity. That's why different kinds of awqaf were established in different areas. It is impossible to count them here. Awqaf were the institutions which played very important role in setting up integration between the society and the state as well. By means of these institutions, people performed their duties to help the state without any force.*

*But, in our time, it seems necessary some structural changes and adaptations in accordance with the social conditions in order to make the awqaf regain their historical functions.*

Toplum hayatı birtakım ayrışmalara ve bütünleşmelere imkan verdiği gibi, beşerî münasebetlerin tabiî bir sonucu olarak da yardımlaşma ve dayanışma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Zaten insan için toplum hayatının zaruriliği ilkesi toplumu meydana getiren fertler arasındaki sosyal

---

* S. Ü. Rektörlüğü ve Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nce 17. Vakıf Haftası (06-12 Aralık 1999) münasebetiyle düzenlenen "Türk-İslam Medeniyetinde Vakıfların Yeri ve Önemi" konulu panelde yapılan konuşmadır.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

yardımlaşmayı zorunlu kılmaktadır. Böylece insanoğlu bir çok sosyal, kültürel, ekonomik kurumlarını oluşturmuş, bu toplumsal işbölümü sayesinde toplumların düzeni ve ilerlemesi mümkün olabilmiştir. İşte insanoğlunun yardımlaşma-dayanışma alanında getirdiği sosyal kurumlarından birisi de vakıftır.

Birlikte yaşamanın meydana getirdiği ihtiyaçların tabii uzantısı olan yardımlaşma düşüncesi nasıl insanlık tarihi kadar eski ise, farklı isimler, görüntüler ve işlevlerle de olsa vakıf anlayışı, her toplumun sosyal hayatında birçok etkinliklerle hep varolagelmiştir.Ancak vakıf, İslam'la kurumsal kimliğine ve sağlam bir hukukî yapıya kavuşabilmiştir.

Durdurmak, alıkoymak manalarına gelen vakfın temeli; dünyanın fâniliği, her canlının ölümü tadıcı olması, ancak geçici olan bu dünya ve hayatının da boşuna olmadığı, dünyanın ahirette hasadı alınacak bir tarla olduğu, dolayısıyla “geçici” olanın “durdurulması”nın yani hayır ve hasenâtın öbür dünyada devşirilmesine imkan verecek olanın da hayri hizmetler yapmak ve kalıcı kurumlar açmak olduğu düşüncesidir.

İslam hukukçuları tarafından genel kabul gören bir tanıma göre; “vakıf, menfaati ibadullaha ait olmak üzere bir ayni, Allah’ın mülkü hükmünde kabul ederek temlik ve temellükten ebediyyen alıkoymaktır. “[1] Vâkıf, mülkünü elden çıkararak, menfaati tamamıyla ihtiyaç sahiplerine tahsis ederek, onu Allah’ın mülkü haline getiriyor.

Vakfın, İslâm’ın inananlara benimsettiği moral değerler üzerine bina edildiği şüphesizdir. Kur’an-ı Kerim’de vakıf kelimesi geçmemekle beraber, bu manaya gelebilecek, onun ana iskeletini oluşturan birçok temel kavram ve tavsiye vardır. İnfak (Allah yolunda mal harcamak), sadaka vermek, karz-ı hasen (gönül hoşluğuyla ödünç verme), ihsan, yararlı iş, hayır işleme, hayrat yapmakta yarışmak, it’am (fakiri beslemek), in’am (nimet verme), yoksul-düşkün ve yetimin gözetilmesi, birr (iyilik), misafire ikram edilmesi, köle ve esirlerin azad edilmesi, ilme önem verilmesi, ibadet yerlerinin yapımı, sağlığın korunması, malını akrabaya, yetimlere, yoksullara vermek... gibi birçok hususlara işaret eden ayetler[2], topluma hizmeti teşvik etmiş, vakıf anlayışı ve kurumu bu kavramlar çerçevesinde örgütlenmiş ve meşruiyet kazanmıştır.

Vakfın İslâmî kaynaklarından bir diğeri de hadislerdir. Başkalarına yardımı öven, teşvik eden hadisler çoktur. Bu hadislerin en meşhuru olan, “İnsanoğlu öldüğü zaman bütün amelleri kesilir. Ancak devam eden sadaka

---

[1] Ö. Nasuhi Bilmen, Istılahat-ı Fıkhıyye Kamusu, C.IV, İst., 1969, s. 294

[2] Bkz.Al-i İmrân, 3/92,114; Hac, 22/77; Mâide, 5/2, 48; Nîsa,4/2,114; Bakara, 2/148, 177, 195, 215, 261,271, 277; Mü’minun, 23/61; Mâun, 107/3...

(sadaka-i câriye), faydalanılan ilim ve kendisine dua eden bir evlat bırakanlarınki kesilmez."[3] hadisindeki "sadaka-i câriye" hadisçiler ve İslâm hukukçuları tarafından "vakıf" olarak tefsir edilmiş, sadaka devam ettikçe, sevabının da devam edeceği belirtilmiştir. Vakıf hizmetlerinin ilk uygulamasını da yine Hz. Peygamber yapmış, Medine'de kendisine ait hurma bahçesiyle Fedek hurmalığını vakfetmiştir. İşte İslâm dünyasında vakıfların geniş bir şekilde uygulama alanı bulması ve gelişmesi, ayet ve hadislerin teşviki ve Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin vakıf yapması, ashabının ve sonra gelenlerin de O'nu takip etmeleriyle mümkün olmuştur.

Vakıfların hicretin ilk asırlarından itibaren İslâm toplumlarının sosyal, kültürel, iktisadî hatta siyasî hayatında çok önemli bir yer işgal ettiği bilinen bir husustur. Bilhassa Selçuklu ve Osmanlılarda[4] olağanüstü bir işleve kavuşan vakıflar, hayatın bütün alanlarıyla ilgili hizmetler yapmışlardır. Vakıfları dar anlamıyla sadece dini hizmetler üreten kurumlar olarak görmek yanlıştır. Nitekim, XVIII. asırda bugünkü Türkiye sınırları içinde kurulan ve vakfiyeleri Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan 6000 vakıftan, vakfiyeleri incelenen örnek 300 vakfın hizmet alanlarının tasnifinde dini hizmetlere (münhasıran cami, mescit, tekke, zaviye) tahsis edilen vakıf sayısı 93'tür.[5] Diğerleri, sosyal alana, eğitime ve bayındırlık hizmetlerine yönelmiş vakıflardır. Bu kurumlarla ilgili toplumsal realiteyi daima gözönünde bulunduran hukukçular, şöyle bir fıkıh kaidesi koyma gereği duymuşlardır: "Vakfın efdali nâsın kendüye eşedd ihtiyaç ile muhtaç olduğu bir şeyi vakf etmektir. Mesela, ehalisinin ihtiyacını def'e kâfi çeşmesi olan bir mahallenin mektebi olmasa orada vakıf olarak mektep yapmak çeşme yapmaktan efdaldir ve daha hayırlıdır."[6] İşte hayatı çepeçevre kuşatan böylesi bir vakıf anlayışı toplumların gözünde büyük değer kazanmıştır.

Vakıf, insan psikolojisi ile, dinî inançlarla, iktisadî ve sosyal hayatın birleştiği noktada yer almaktadır. Toplumsal, kültürel şartlara ve beklentilere

---

[3] Müslim, Kitab'ul-Vasiyye 14; Tirmizi, Ahkam 36.

[4] "... Osmanlı İmparatorluğu devrinde pek büyük bir inkişafa mazhar olan vakıflar sayesinde bir adam vakıf evde doğar, vakıf bir beşikte uyur, vakıf mallardan yer içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir mektepte hocalık eder, vakıf idaresinden ücretini alır ve öldüğü zaman kendisi vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülürdü. Bu suretle beşeri hayatın bütün icaplarını ve ihtiyaçlarını vakıf mallarla temine pek âlâ imkan vardı..." Esat Arsebük, Medeni Hukuk, Başlangıç ve Şahıs Hukuku, C. 1, İst., 1938, s. 298.

[5] Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", İslam Ansiklopedisi, C. 13, Milli Eğitim Bakanlığı, İst., 1986, s. 156.

[6] Ali Haydar, Tertibü's-sunuf fî Ahkami'l-vukuf, İst. 1240/1824, s. 119'dan naklen Baheddin Yediyıldız, "Müessese-Toplum Münasebetleri Çerçevesinde XVIII. Asır Türk Toplumu ve Vakıf Müessesesi", Vakıflar Dergisi, S. XV, Ank., 1982, s. 41.

göre insanlarda zaman zaman çok önemli bir güdü haline gelen ve önplana çıkan, hayatında ve ölümünden sonra hayırla yad edilme, iyi bir kişi olarak bilinme gibi psikolojik motiflerin, vakıf sistemi yoluyla, iktisadi, mali ve sosyal yönden arzulanan bazı hizmetleri gerçekleştirmede ne derece etken olabildiği tarihteki örnekleriyle ortadadır.[7]

İslam ülkelerinde hayatın bütün alanlarını kapsayacak ve halkın her türlü ihtiyacını imkan dahilinde karşılayacak, değişik karakterlerde kurulmuş vakıfları şu şekilde sınıflandırmamız mümkün olabilir: Münhasıran dini hizmetlerin yerine getirilmesi için kurulan vakıflar: Cami, mescid, namazgâh, muvakkithâne, Kur'an-ı Kerim'in yazdırılması, ciltletilmesi, cami ve mescitler için mum, kandil yaptırılması ve yaktırılması... Eğitim ve kültür hizmetlerinin yapılması için kurulan vakıflar: Mektep ve medreseler, kütüphane, Dâru'l-Hadis, Dâru'l-Kurra, Dâru'l-Mesnevi... Askerlik ve Tâlim (spor) hizmetleri için kurulmuş vakıflar: Kale, kışlalar, tophaneler, istihkam, donanma, top, gemi yapımına, sınır kalelerini bekleyenlere yardım vakıfları, halkı askerlik eğitimine hazırlamaya dönük spor vakıfları, spor meydanları ve tesisleri kurulması, yüzücülüğü, koşuculuğu, ok ve cirit atmayı, biniciliği teşvik vakıfları, pehlivan tekkeleri... Sosyal amaçlı, sağlık ve bayındırlık hizmetleri için kurulmuş vakıflar: İmâretler, Dâru'l-Acezeler, hanlar, kervansaraylar, Dâru'ş-Şifalar, çarşılar, bedestenler, deniz feneri, yol, kaldırım, köprü, çeşme, şadırvan, su yolları, su kemerleri, hamamlar... [8]

Bunlardan başka, öksüz kızlara çeyiz verilmesi, köle ve cariyelerin azad edilmesi, azad edilenlere yardım edilmesi, borçlu olarak hapis olanların borçlarının ödenmesi, müflis tüccarlara yardım edilmesi, yetimler-dul kadınlar ve muhtaçlara yardım edilmesi, okul öğrencilerine gıda, elbise, öğretim malzemeleri ve gezinti gideri tahsisi, yoksul ve kimsesizlerin cenazelerinin kaldırılması, fukaraya odun-kömür alınması, bayramlarda çocukların ve yoksulların sevindirilmesi, ihtiyarlara elbise verilmesi... gibi sayılması uzun sürecek pek çok sosyal yardımlaşma vakıfları da mevcuttur.[9] Görüldüğü gibi, vakıflar tarihimizde sadece dini alan ve kurumlarla sınırlı kalmamış, sosyal, kültürel ve ekonomik mahiyet arz eden bir çok kamu hizmetlerinin görülmesini sağlayan bir sosyal kurum hüviyetini kazanmış ve tarih boyunca bu özelliğini benzeri görülmemiş bir titizlikle ve kesintisiz sürdürmüştür.

---

[7] İ. Erol Kozak, Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf, Akabe Yay., İst., 1985, ss. 54-55.

[8] Bkz. Ziya Kazıcı, İslâmî ve Sosyal Açıdan Vakıflar, Maarif Yay., İst., 1985, s. 81-82; İ. Erol Kozak, a. g. e., ss. 21-27

[9] Bkz. Halim Baki Kunter, "Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri", Vakıflar Dergisi, S. 1, Ank., 1938, s. 105; Nazif Öztürk, Menşe'i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Vakıflar Genel Müd. Yay., Ank., 1983, s. 3.

Sosyal yardım hizmetlerinin yanısıra, toplumsal dayanışmayı temine ve güçlendirmeye yönelik vakıflar da vardır. Meselâ; bir sanat kolundaki kişileri biraraya getirip kaynaşmalarını sağlamak amacıyla mesire yerlerinde ziyâfet düzenlemek, usta ve kalfaların peştamal kuşanma törenleri yapmak, esnaf ve zenaatkârlar arasında yardımlaşma, bayramlarda top atılarak halkın çocukların eğlendirilmesi ve gezdirilmesi, düğün ziyâfetleri için mutfak eşyası sağlanması, halkın deniz kenarlarında dinlenmesi için mesire yerleri hazırlanması, çamaşırhane tesisi, köy ve mahalle sandıklarına yardımda bulunulması... gibi amaçlara dönük vakıflar.[10]

Diğer yandan vakıf, akrabalığa, bölgelere, mesleklere, din veya lisan farklılıklarına bağlı olarak oluşan sosyal sınıflar arasında uyum, barış ve hoşgörüyü sağlamak için de işlev görmüştür. Ayrıca, bir mahalle, bir kasaba veya bir şehir sakinlerinin yararlanmaları için vakıflar kurulduğu ve Osmanlılarda köy ve mahalleye ait avârız vergilerinin ödenmesi için kurulmuş bir çok vakfın varlığı bilinmektedir. Bu dar çerçeveyi aşarak, hayat şartları bakımından insanlar arasında mevcut farkları mümkün olduğunca azaltmayı, zenginle fakir arasında nisbî bir eşitlik kurmayı hedef alan vakıfların sayısı da oldukça kabarıktır.[11]

Bu kurumların sosyal ve psikolojik bakımdan en büyük etkisi sosyal dayanışmayı ve bütünleşmeyi güçlendirmesidir.. Belki de bu sistem bazıların dediği gibi servet birikimini ve dolayısıyla kapitalist gelişmeyi engellemiştir, ama insanları kapitalist gelişmenin bütün dehşetlerinden de uzak yaşatmayı mümkün kılmıştır.[12] Çünkü, toplum içinde gelir dağılımı eşitsizliğinden doğacak sosyal patlamaların önlenmesi ve uygulandığı toplumlarda sınıf farkının oluşmaması yönleriyle, kitlelerin gruplaşarak toplum hayatını sarsan olumsuz davranışlarını önlemiş, sosyal adalet ve hizmet dağılımında büyük görevler yerine getirmişlerdir. Bu hizmetleri kişisel servetleri kamu hizmetine sunarak, sadece ahlâkî ve insanî bir görev anlayışıyla yapmıştır. Geliştirilen bu vakıf sisteminin bir sonucu olarak bizim toplumumuzda sınıf farkı oluşmamıştır. İşte vakıflar, bu ahlâkî ve insanî sorumluluğun yerine getirilmesinde kişilere yardımcı ve yararlı olabilecek kurumların en elverişlisi ve sağlamıdır.[13] Vakfın, aynı zamanda sosyal sistem içinde, çeşitli sosyal sınıfların kaynaşma ve bütünleşmesinde rol oynadığı da bir gerçektir.Daha XI. Yüzyıldan itibaren bölükler, oymaklar ve boylar halinde Anadolu'ya gelen ve daha sonra boğazları aşarak Rumeli'ye geçen Türklerin, belli bölgelere yerleşerek, eski köy

---

[10] İ. Erol Kozak, a. g. e., s. 30.
[11] Bahaeddin Yediyıldız, a. g. mad., s. 172.
[12] Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, 3. bs., Ötüken Yay., İst., 1998, s. 71.
[13] Nazif Öztürk, a. g. e., ss. 1-2.

ve kasabaları Türkleştirmeleri, ayrıca yeni yerleşim yerleri kurmaları, böylece de aynı bölgeye yerleşen insanları, yeni bir tabiî çevre içinde bir biriyle kaynaşıp bütünleşmeleri vakıflar sayesinde gerçekleştirilebilmiştir.[14] Bu topluluklarda aynı davranış normlarını benimseyen ortak kültürel kimliğin oluşması da büyük oranda sağlanmış, hatta buralara yerleştirilen gayr-i müslimlerle de birlikte yaşamak vakıfların ayrımsız, insanî, hayrî, bütünleştirici hizmetleriyle mümkün olabilmiştir.

Vakıflar, devlet-halk kaynaşmasının sağlanmasında önemli kurumlar olmuşlardır. Halkın, hiçbir zorlama olmaksızın devlete olan desteğini bu kurumlar aracılığıyla yerine getirdiğini görmekteyiz. Aynı zamanda, yalnız devlete desteği bakımından değil, zengin ve hâli vakti yerinde olan kimselerin halk içinde kazandıkları statülerini korumak düşüncesiyle veya içinde yaşayıp sayesinde zengin ve mevki sahibi oldukları topluma karşı bir vicdan borcunu yerine getirmek niyetiyle yaptıkları sosyal hizmetlerle, toplumda karşılıklı sevgi ve saygı bağlarını güçlendirdiği gibi, insanların birbirleri ile kaynaşmalarına vesile olur. Böylece, toplumun sosyal dayanışma açısından önemli bir fonksiyonu olduğunu gördüğümüz vakıfların, iyi işlediği ve korunduğu zamanlarda; insan şahsiyetinin ve hayatının korunması, kurtarılıp geliştirilmesi, insanların hayatta karşılaşabilecekleri maddî ve manevî zorlukların, ıstırap ve sıkıntıların giderilmesi, hayatın güzelleştirilip insan haysiyetinin korunması, sosyal düzenin her türlü tehlike ve sarsıntılardan kurtarılmasına yardım ettiği görülür.[15]

Sosyal hizmetler bakımından en dikkat çekici vakıf kurumlarından biri de imâret'lerdir. Yüzyıllar boyu talebelere, yoksullara ve yolculara önemli hizmetler vermiştir. Genel bir ifade ile imâret siteleri (bir sosyal merkez,bir mimarlık kompleksi olan külliye), cami, medrese (üniversite), bîmarhâne (hastane), aşevi, kervansaray, arasta (kapalı çarşı), muvakkithâne, mektep, kütüphane, han, hamam... gibi bir mahalle veya semt için ihtiyaç olan ve bugünün sosyal devlet anlayışına göre devlet tarafından yapılması gerekli sosyal yapılardan oluşmaktadır.[16] Bu sayılanlar her imârette bulunmayabilir. Yalnız büyük şehirlerde hepsinin bir araya geldiği görülmektedir."imârethâne" de denilen aşevlerinde imârete bağlı görevlilere, talebelere, dışardan gelen yolculara, fakirlere (günde iki defa) yemek çıkardı."XVIII. yüzyılda sadece

---

[14] Bahaeddin Yediyıldız, "Sosyal Bütünleşme Açısından Türk Vakıfları", 1. Vakıf Haftası (5-11 Aralık 1983), Ank., 1984, s. 34

[15] Mehmet Şeker, İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri, 3. bs., Diyanet İşleri Bşk. Yay., Ank., 1991, s. 139.

[16] Nazif Öztürk, a. g. e., s. 21

İstanbul'da otuz binden fazla insan, yemeklerini bu imaretlerde yiyorlardı."[17] Bu tesisler aynı zamanda şehirlerin kurulması, gelişmesi ve îmârına da yardımcı oluyorlardı.

Şehircilik ve belediye hizmetlerinin de tamamen vakıf sistemine dayandığı anlaşılmaktadır. Hatta bu nedenle, Osmanlı toplumunda vakıf kurumunun dinî olmaktan çok, beledî, seküler ve sosyal bir kurum olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağı bile söylenebilir. Şüphesiz bu durum, İslâm'da dinî olanla dünyevî olanın içiçe olmasından, daha doğrusu böyle bir ayrımın bulunmamasından ileri gelmektedir. Şehirlerimiz 1856 yılına kadar belediye teşkilatından mahrumdu. Vakfiyeler incelendiğinde, bu tarihten önce, su, ulaşım, aydınlatma, temizlik, asayiş gibi belediye hizmetlerinin hep vakıflar tarafından gerçekleştirildiği görülür. Bu tür vakıflar arasında, su kanalları, sebiller, çeşmeler, kuyular, yol, kaldırım, köprü, kuyu, deniz feneri, yüksek dağlar ve geçitlerde sığınaklar inşası ve bunların tamiri amacına dönük vakıflar büyük yekun tutmaktadır. Yine, fakirlerin bedava yıkanabildikleri hamamların varlığı da bilinmektedir. Sokakların aydınlatılması, temizlenmesi, şehirlerin muhtelif yerlerinde bahçeler açılması, güzel köşeler tanzimi suretiyle şehirlerin güzelleştirilmelerini amaç edinen vakıflar da vardır.

Diğer yandan, büyük ticaret yolları üzerindeki konak yerlerine kervansaraylar yapımı vakıflar sayesinde gerçekleşmiş, böylece şehirlerarası yollar sürekli işler halde tutulmuş, yolcu ve tüccarlara yol güvenliği ve konaklama imkanı sağlanmıştır. Meselâ, bir Selçuklu han vakfiyesinde, hana gelen her sınıf ve dinden yolculara yiyecek, ayakkabı ve hayvan yeminin verilmesi şart kılınmıştır. XVII. asır ortalarında üç arkadaşıyla birlikte Mısır'dan İstanbul'a kadar 67 günlük bir yolculuk yapan Samuel ben David Yemşel, yol güzergâhında her gece bir han veya kervansaray bulduklarını, bunlardan mahrum iki küçük kasabada ise yolculara tahsis edilmiş misafir odalarında ağırlandıklarını yazmaktadır. Yabancıları ve yolcuları misafir etmek bakımından, tekke ve zaviyelerin de önemli hizmetler gördükleri unutulmamalıdır.[18]

Sosyal hizmetler bakımından, hiçbir din, ırk ve sınıf farkı gözetilmeksizin bütün insanlığa açık, onların bedensel ve ruhsal hastalıklarını tedavi amacıyla kurulmuş vakıf hastaneler, dâru'ş-şifa'lar da çok önemli bir yer tutar. Tarihte haklı bir şöhrete kavuşan bu vakıf kurumları, diğer bir çokları gibi ayrı bir araştırmanın konusu olacak kadar geniş ve önemli bir konudur. Hastaneler ile

---

[17] Bahaeddin Yediyıldız, a. g. mad., s. 171.

[18] Osman Çetin, "Vakıf", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi., C. 4, Risale Yay., İst. 1990, s. 205; Bahaeddin Yediyıldız, a. g. mad., ss. 170-171; İ. Erol Kozak, a. g. e., ss. 24-25.

ilgili vakfiyelerin ayrıntılı yönetim ilkeleri, insana verilen değer, çağlarını aşan tedavi yöntemleri bugün de ibret ve örnek alınacak yüksek seviyededir.

Bugün ideal toplum denince hiç kimsenin aç ve açıkta kalmadığı bir toplum anlaşılmaktadır. Dünyanın en zengin ülkeleri bile kendi insanlarını henüz böyle bir sosyal güvenlik içine alamamışlardır. Üstelik zamanımızın sosyal devlet anlayışı, insanî olmaktan daha çok ekonomik ve sosyal motiflere dayanmaktadır. Buralarda insanların sosyal güvenlikleri için alınan tedbirler "mukaveleci cemiyet" modelinin bir uygulamasıdır: Vatandaşlar devlete vergi verirler, devlet bunun karşılığında onlara sosyal güvenlik sağlar. Bu aslında devlet açısından da bir çeşit siyasi güvenlik demektir. Çünkü güvensiz toplumlarda her an sosyal patlama ihtimali vardır. Bu toplumlarda devletin söz konusu güvenlik tedbirleri dışında, bilhassa özel teşebbüsle meydana getirilen vakıflar ise, hayır anlayışı ve hizmetinden daha çok, vergi külfetini azaltma ve sosyal itibar kazanma gibi maksatlar taşımaktadır. İslam vakıflarının bunlardan en büyük farkı, yapılan işin insanların samimi inançlarından kaynaklanmış olması[19], hiçbir dünyevi menfaat beklentisi olmaksızın bizâtihî hayra yönelme söz konusu olmasıdır. O halde, sosyal politikalarımızın manevi temellere ihtiyacı vardır. Bu, nisbeten vakıflara kuruluş ve tarihteki işlevine uygun ruh ve şahsiyet kazandırılması ve vakfın temelini oluşturan insanların ruhundaki iyilik temayüllerinin canlandırılması ile sağlanabilir.

Bütün kurumlar değişen zaman ve şartlar içinde, yeni duruma uygun olarak adaptasyon sürecinden geçmek zorundadır, yoksa işlevlerini kaybeder, varlıklarını sürdüremezler. Diğer kurumlar gibi, vakıflar da bu süreçten geçerek, bazı yapısal değişikliklere uğrarsa ayakta kalabilirler. Vakıfların kuruluşundan bu yana geçen yüzyıllar, toplumların içine girdiği sanayileşme, şehirleşme, modernleşme hareketlerinin yol açtığı, daha önceki zamanlarla kıyaslanması mümkün olmayan değişme ve gelişmeler dikkate alındığında, bu kurumun ne kadar büyük yapısal değişiklikler ve adaptasyonlar geçirmesi gerektiği daha iyi anlaşılacaktır.[20] Ancak böylelikle vakıflar, tarihteki rolüne uygun aynı ruh ve manayı da kaybetmeden yeniden yapılanmalarıyla çağdaş topluma ve sorunlarına hizmetler sunan kurumlar haline gelebileceklerdir.

---

[19] Erol Güngör, a. g. e., s. 71.

[20] İ. Erol Kozak, a. g. e., ss. 119-120.

# İLK MÜSLÜMAN-TÜRK DEVLETLERİNİN SİYASÎ, KÜLTÜREL VE MEDENİYET TARİHİ ÜZERİNE

*Doç.Dr.Ahmet Turan YÜKSEL*[*]


**ABSTRACT**

***ON THE POLITICAL AND CULTURAL HISTORY OF THE FIRST MUSLIM- TURKISH STATES***

*As a result of the contacts of the Turks with the Muslims, the Turks adopted Islam and then Muslim-Turkish states and dynasties were founded. Among the first Muslim-Turkish states are the Khanids of Idil (Volga) Bulgar, the Karahanids, the Ghaznawids, the Tulunids, the Sajids and the Ikhshidids during the Abbasid Caliphate. These first Muslim-Turkish states played a great role in their regions. In this way, they have contributed much to the political and cultural life in spite of the fact that there happened some politicial conflits among them.*

*The Khanids of Idil (Volga) Bulgar became muslims through the commercial relations with the muslim traders. The Karahanids are important because they produced the first literal samples of Islamic-Turkish culture. As far as the Islamization of the Indian region, the Ghaznawids should be reminded. The Tulunids and the Ikhshidids had the great reputation in the history of Muslim Egypt. On the other hand, the Sajids that dominated the region of Azerbayjan had the influence on the Islamization and the Turkishization of the region in question. But it is difficult to define how and to which degree they affected in this matter.*


Türkler, müslüman olmalarından sonra başta Karahanlılar olmak üzere, siyasî açıdan olduğu kadar, kültür ve medeniyet tarihi açısından tarihte önemli

[*] S.Ü.İlâhiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

izler bırakan devletler kurmuştur. Bu çalışmada bu devletlerden İtil (Volga) Bulgar Hanlığı, Karahanlılar, Gazneliler, Tolunoğulları, Sâcoğulları ve İhşîdiler üzerinde durulacaktır. Söz konusu devletlerin ana hatlarıyla siyasî tarihlerinden sonra kültür ve medeniyet tarihleri ele alınacaktır. Bu şekilde, söz konusu altı devlet çerçevesinde ve belirli bir oranda Türk tarihinin 7-13. yüzyılları arasındaki döneminin siyasi, kültürel ve medeniyet tarihleri açısından toplu bir panoraması ortaya konulabilecektir. Ayrıca bu devletlerin bu şekilde ele alınması, söz konusu dönemde siyasi olarak İslâm dünyasındaki parçalanmaya karşılık, bir başka açıdan kültür ve medeniyet alanında çeşitli gelişmelerin ve zenginleşmenin sağlandığının görülmesine katkı sağlayacaktır.

## I.İTİL[1] (VOLGA) BULGAR HANLIĞI (VII-XV. YÜZYIL)

### 1. Menşei, Kuruluşu ve Siyasî Tarihi:

İslâm dinini resmî olarak kabul eden ilk Türk devleti olup, hükümdarları Almuş Han, yani Emir Cafer b. Abdullah da ilk Müslüman-Türk hükümdar olarak bilinmektedir.

Bu devlet, Türk asıllı oldukları son yapılan araştırmalarla kesinlik kazanan Bulgarlar[2] tarafından kurulmuştur. Bazı değerlendirmelere göre de, Türk valilerince Mısır, Azerbaycan bölgesinde kurulan ve yarı bağımsız Müslüman-Türk devletlerinden sonra kurulan ilk Müslüman-Türk devletidir. Bu özelliğiyle, ilk Müslüman-Türk devleti olarak kabul edilen Karahanlılar'dan önce gelmektedir.

Bulgarlar'ın Uralli, Fin, Slâv ve Moğol olabilecekleri ileri sürülmüşse de, Wambery, G.Feher, G.Nemeth'in araştırmalarıyla Türk asıllı oldukları kesinlik kazanmıştır. Bulgarlar'ın Güney Rusya bozkırlarına 469'dan sonraki Hun dalgalarından biriyle ulaşmış oldukları bilinmektedir.[3] Bulgarlar'dan isim olarak ilk defa, 482[4] yılında Doğu Gotları'na karşı yapılan savaşta Bizans İmparatoru Zenon'a yardım etmeleri sebebiyle bahsedilmiştir. Bu sırada Bulgar ülkesinin,

---

[1] İtil, ayrıca İdil tarzında da yazılmış ve bu devletin ismi "İdil Bulgar Hanlığı" olarak da ifade edilmiştir. Bu konuda bkz. Nadir Devlet, "İslâmiyet'i Resmen Kabul Eden İlk Türk Devleti: İdil-Bulgar", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, IX, 313; Ahmet Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", DİA, İstanbul, 2000, XXI, 472. Ayrıca Hanlık yerine Devlet kullanılarak, "İtil (Volga) Bulgar Devleti" şeklinde de ifade edilmiştir. (Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul, 1985, s. 15)

[2] Akdes Nimet Kurat'a göre Bulgarlar, İdil (Volga) havzasında yaşayan bir Türk kavmidir. ("Bulgar", İA, İstanbul, 1961, II, 781) Diğer taraftan Bulgarlar, Batı Hun Devleti içindeki Türk kavimlerinden birisidir. (Nuri Yüce, "Bulgar", DİA, İstanbul, 1992, VI, 390)

[3] İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, 5. bsk., İstanbul, 1988, s. 185.

[4] Bir anlatıma göre 480 yılında söz edilmiştir. Bkz. Jean-Paul Roux, Türklerin Tarihi, Çev. Galip Üstün, 5.bsk., İstanbul, 1997.

kısmen Kafkasya'daki Kuban nehri ile Tuna ve Azak Denizi havalisindeki bozkırlardan ibaret olduğu ifade edilmektedir.[5]

Bulgarlar tarihte ilk önce Büyük Bulgarya (Bulgar) Devleti'ni kurdular. Bu devlet 665'den sonra komşu Hazar Hakanlığı tarafından parçalandı. Bu parçalanmadan sonra Asparuh (Esperih)'in idaresindeki kalabalık Bulgar kitleleri 668'de Tuna'ya doğru yönelmiş ve Balkanlar'a girerek 681'de Tuna Bulgar Devleti'ni kurmuştur.[6] Tuna Bulgarları zamanla Slavlar ile karıştılar ve Boris Han'ın 864'de Ortodoksluğu kabul etmesiyle Hıristiyan oldular ve zamanla Slavlaşarak kendi öz dillerini unuttular.[7]

Diğer taraftan, büyük çoğunluğunu Otuz-Ogurlar'ın (Utigur) oluşturduğu önemli bir kısım Bulgar topluluğu Orta İtil yani İtil (Volga) ve Kama (Çolman) nehirlerinin birleştikleri bölgeye çekilmişlerdi.[8] Bu çekilmenin VII.yy. sonu ile VIII.yy. başlarında olması muhtemeldir. Bölgeye gelen Bulgarlar, yerli halk ile III.yy.dan beri burada bulunan diğer Türk topluluklarını da yönetimleri altında birleştirerek, bölgeyi süratle Türkleştirmişler ve İtil (Volga) Bulgar Hanlığı'nı kurmuşlardır. İlk dönemleri hakkında her ne kadar elimizde kesin bilgiler yoksa da, kuruluşundan itibaren vergi ödemek suretiyle 354/965 yılına kadar Hazar Hanlığı'na bağlı kaldıkları bilinmektedir. Bu tarihte Hazar Hanlığı yıkılmış ve İtil Bulgar Hanlığı da müstakil bir hanlık haline gelmiştir.[9]

Bulgar tüccarın Hazar ülkesinde, Hârezm'de ve Sâmânî ülkesinde müslüman tâcirlerle temasları, Hârezmliler'in de ticâret amacıyla onların topraklarına gitmeleri sonucunda, Volga bölgesinde İslâm dini yayılmaya başlamıştı.[10] Bu gelişme, 287/900'lerde Bulgarlar arasında İslâm dininin önemli ölçüde yayılması ve kabul edilmesi gibi önemli bir sonucu ortaya çıkarmıştır.

---

[5] Nesimi Yazıcı, İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, Ankara, 1992, s. 64.

[6] Merçil, a.g.e., s. 15; Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", DİA, XXI, 472.

[7] Yüce, "Bulgar", DİA, VI, 390. Rasonyi, Tuna boyunda kurulan devleti "Küçük Bulgaristan" şeklinde isimlendirmektedir. (Tarihte Türklük, 3. bsk., Ankara, 1993, s. 92) Buna karşılık, İbn Fazlan'ın haklarında bilgi verdiği, danışman ve kâtip olarak içinde bulunduğu heyetin gönderildiği Bulgar devletini ise "Büyük Bulgaristan" (A.g.e., s. 93) ve "Türk Bulgaristan" (A.g.e., s. 94) şeklinde isimlendirmektedir. Diğer taraftan Akdes Nimet Kurat, Bulgar devletlerini, Doğu Avrupa Türk Devletleri içerisinde ve "Kama (Çulman) Bulgarları Devleti" başlığı altında incelemektedir. (Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1976, s. 748)

[8] Burası bir anlatıma göre, günümüzde Kazan bölgesi olarak ifade edilmektedir. (Bkz. Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", DİA, XXI, 472.) Bir diğer anlatıma göre de bugünkü Tatarlar'ın ve Çuvaşlar'ın yaşadıkları topraklardır. (Bkz. Yüce, "Bulgar", DİA, VI, 390)

[9] Merçil, a.g.e., s. 16; Yazıcı, a.g.e., s. 68.

[10] Bir anlatıma göre İslâm ülkesine komşu olmamakla beraber Bulgarlar'ın devlet dini olarak müslümanlığı kabul etmelerinde Hârezmli tâcirlerin rolü çok büyük olmuştur. (Hakkı Dursun Yıldız, "Türklerin Müslüman Olmaları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, VI, 27)

Bu süreçte Bulgar Hanı Şelkey'in oğlu Almış (Almuş) Han'ın[11] müslüman olmasıyla İtil Bulgarları devlet olarak İslâm dinini kabul etmişlerdir. Tarihi anlatımlara göre Almış Han, 308/920 veya 921'de Abbasi Halifesi Muktedir Billah'a, İslâmiyet'i kabul ettiklerini bildirerek, kendisinden müslüman âlimler ile mescit ve kale inşa etmek üzere mimarlar göndermesini talep etmiştir. Bu arada Almış Han, ismini Emir Cafer b. Abdullah olarak değiştirmiştir.[12]

Bu isteğe olumlu cevap veren Halife Muktedir Billah, aralarında ünlü seyyah İbn Fazlan'ın da bulunduğu bir heyeti Bağdat'tan göndermiştir. Söz konusu heyet 12 Muharrem 310/12 Mayıs 922'de Bulgar ülkesine ulaştı. İşte bu tarihten itibaren Bulgar ülkesi, Abbasi halifeliğine bağlı bir müslüman yurdu, Bulgarlar ise Doğu Avrupa'da İslâm dininin temsilcileri olmuştur.[13]

Sikkelerden anlaşıldığına göre Emir Cafer'den sonra yerine oğlu Mikail geçmiştir. İtil (Volga) Bulgar Devleti, XIII. yüzyılın ortalarına doğru, 634/1236 veya 635/1237'de Moğollar'a yenilerek Altın Orda Hanlığı'na bağlandı. Bu tarihten sonra zaman zaman Altın Orda Hanlığı'na karşı mücadele edip yeniden bağımsızlıklarını kazanmaya çalışmışlarsa da, buna muvaffak olamamışlardır. Nihayet 802/1399'da Rusların, başkentleri Bulgar şehrini tahrip etmelerinden sonra bir daha toparlanamamışlar ve dağılmışlardır.[14]

Büyük Bulgarya Devleti'nin parçalanmasıyla birlikte başlayan dönemde bir kısım Bulgarların, Kama'nın kuzeyinde Kazan nehri boyunca göç ederek bu bölgeye yerleştikleri ve buraları tamamen Türkleştirdikleri görülmektedir. Nitekim 841/1437'de kurulan Kazan Hanlığı'nın esas nüfus Bulgar-Kıpçak karışımı müslüman halktan oluşuyordu. Ayrıca Ogur Türkçesi'nin bir lehçesini konuşan Çuvaşlar'ın da, eski Bulgarlar'ın torunları oldukları kabul edilmektedir.[15]

Böylece İtil (Volga) ve Kama (Çolman) nehirlerinin birleştiği bölgeye gelerek ilk bağımsız Müslüman-Türk devletini kuran İtil (Volga) Bulgarları, burada tam olarak bilemediğimiz bir tarihten itibaren Hazarlar'ın idaresine

---

[11] Zekeriya Kitapçı'ya göre bu Bulgar Hakanı'nın ismi Bilge Var Han'dır ve İslâmi kaynaklara göre Almış veya İlteber Han'dır. (İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hakanları, 2. bsk., Konya, 195, s. 208)

[12] Merçil, a.g.e., s. 16; Yazıcı, a.g.e., s. 68.

[13] Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", DİA, XXI, 473.

[14] Merçil, a.g.e., s. 16-17.

[15] Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", DİA, XXI, 473. Rasony'in belirttiğine göre, meselâ son zamanlarda Kovalevskiy'e göre bugünkü Çuvaşlar, onların torunlarıdır. (Bkz. Tarihte Türklük, s. 95). Hatta Bulgarlar arasında konuşulan Bulgarca dilinin, bugünkü Çuvaşça'ya çok yakın olduğu ifade edilmektedir. (Bkz. Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, 3.bsk., Ankara, 1988, s. 264.) Çuvaşlar hakkında geniş bilgi için bkz. Nuri Yüce, "Çuvaşlar", DİA, İstanbul, 1993, VIII, 388-392.

girmiştir. Hazarlar'ın yıkılışından sonra da 354/965-635/1237 yılları arasında 237 sene bağımsız kalmışlardır. Bundan sonra Altın Orda Hanlığı'na bağlanarak, XV.yüzyılın ortalarına kadar varlıklarını korumuşlardır.

**2. İtil (Volga) Bulgar Hanlığı Dönemi Kültür ve Medeniyeti:**

Bulgarlar hakkında en geniş bilgileri derlemiş olan İbn Fazlan'ın[16], İslâm dininin bölgeye yeterince girmesinden önceki döneme ait tespitlerine göre, devletin başında bir hükümdar bulunmaktaydı. Eski bir Türk geleneğinin devamı olarak da, resmî merasimlerde hükümdarın yanında hanımı da yer alırdı.[17] Hükümdar ile karşılaşan herkes ayağa kalkar ve başındaki kalpağı çıkarırdı.[18] Kadın-erkek ilişkileri, ahlakî prensiplere uymak şartıyla büyük oranda serbestti. Meselâ, kadınlar ve erkekler hep beraber nehre girip birlikte yıkanırlar, birbirlerinden kaçmazlar; bununla beraber herhangi bir şekilde zina etmezlerdi. Çünkü zina onlara göre en büyük suçlardandı.[19] Nitekim bu serbestlik çerçevesinde adam öldürme, fuhuş ve hırsızlığın cezasının ölüm olması dikkat çekicidir.[20]

Diğer taraftan aile ilişkileri ve verâset usûlünün İslâmî esaslara uygun olmadığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında erkek çocuğu dedesi büyütür, ölen babaya çocukları değil kardeşi vâris olurdu.[21]

Başlıca gıda maddeleri darı, at eti[22], etli arpa çorbası ve balık[23]; içecekleri ise bal içkisi ve buğday ile arpadan yapılan bir içki olup, kımızı tanıyıp tanımadıkları konusunda elimizde kesin bir bilgi yoktur.[24]

Bulgarlar, IV/X.yüzyılın başında diğer Türk kabileleri gibi göçebe idiler, ancak kısa zamanda yerleşik hayata geçmişlerdir. Tarıma elverişli toprakları

---

[16] Kafesoğlu İtil Bulgarları hakkında en güvenilir bilgileri İbn Fazlan'ın verdiğini ifade ederken (Türk Milli Kültürü, s. 196), Kitapçı, İbn Fazlan'ın eserinde Türklere haksızlık yaptığını ve Câhız'ın Türkler hakkındaki sıcak ve samimi yaklaşımını onun eserinde bulmanın mümkün olmadığını söylemektedir.(İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hakanları, s. 213) İbn Fazlan'ın, Bulgarlar hakkındaki tespitleri için bkz. İbn Fazlan, Seyahatnâme, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1995, s. 47-68.

[17] İbn Fazlan, a.g.e., s. 49.

[18] İbn Fazlan, a.g.e., s. 58.

[19] İbn Fazlan, a.g.e., s. 61.

[20] İbn Fazlan, a.g.e., s. 60, 61.

[21] İbn Fazlan, a.g.e., s. 59.

[22] İbn Fazlan, a.g.e., s. 57.

[23] İbn Fazlan, a.g.e., s. 58.

[24] Yazıcı, a.g.e., s. 73.

ekerek, aynı yüzyılın ikinci yarısında usta birer çiftçi olduklarını göstermişlerdir. Darı, buğday ve arpa yetiştirdikleri başlıca ürünleri oluşturmaktadır.[25]

Orta İtil bölgesi, kuzey bölgelerini Hazar Denizi, İran, Kafkaslar, Türkistan ve Orta Asya'ya bağlayan büyük kervan yolları üzerinde bulunuyordu. Bu sebeple ticâret, Bulgarlar arasında hayli yayılmıştır. Hatta Kama ile İtil nehirlerinin birleştiği yerden 100 km kadar güneyde, bugünkü Kazan'ın 115 km güneyinde İtil kıyısında bulunan ve nüfusu 50.000 olduğu ifade edilen başkent Bulgar[26] şehri, III/IX-VII/XIII. yüzyıllarda Doğu Avrupa'nın en önemli ticâret merkezi konumundaydı. Bu ticâret sırasında çeşitli kürkler, at ve keçi derileri, ayakkabı, ok, kılıç, zırh, koyun, sığır, balık tutkalı, ceviz, balmumu, bal ve Slav köleler ihraç edilirken; dokuma kumaş, silah, lüks eşyalar ve keramik, yani çanak-çömlek ithal edilmiştir.

Kuyumculukta da ileri giden İtil Bulgarları'nın bu alandaki ustalıkları, İsveç'e kadar bütün batı Slavları üzerinde etkili olmuştur.[27]

Başkent Bulgar şehrinin önemli bir ticaret merkezi olduğu dönemde, ayrıca Suvar, Biler, Göke-Tav ve Etreç gibi şehirlerin kurulduğu görülmektedir. Özellikle Bulgar şehrinde inşa edilen Han Camii, Doğu Türbesi, Ak Saray, Kara Saray, Han Sarayları, Küçük Minare, Büyük Minare ve Han Kabri gibi eserler İtil Bulgarları'nın mimaride oldukça ilerlemiş olduklarını göstermektedir.[28]

Çeşitli ilimlerde komşuları Ruslara göre hayli üst seviyede olan İtil Bulgarları arasında yetişen ilim adamları içinde Bulgar şehri kadısı Numan b. Yakub el-Bulgarî (öl.559/1164) ve Târîhu'l-Bulgar adlı eserinden bahsedilmektedir. Ancak söz konusu eser bize ulaşmamıştır. İsimleri bize kadar ulaşan ulemâ arasında Kadı Ebu'l-Alâ Hamid Bulgarî ve öğrencisi Davud b. Süleyman Saksinî de zikredilebilir.[29]

İslâm orduları ile doğrudan hiç temasları olmadan, özellikle Hazar, Harezm ve Sâmânî tâcirlerle ticarî ilişkiler sonunda müslüman olan İtil Bulgarları, Abbasi halifeliğinin parçalanma sürecine girdiği ve merkezin büyük ölçüde güç kaybettiği bir dönemde Abbasi idaresine en azından manevi destek sağlamışlardır. Bunun yanı sıra o dönemdeki diğer müslüman devletlerle ilişki içinde olmuşlar ve İslâm dininin yayılması konusunda da faaliyetlerde bulunmuşlardır.

---

[25] Merçil, a.g.e., s. 17.
[26] Bu şehrin plânı hakkında bkz. Kurat, "Bulgar", İA, II, 792.
[27] Merçil, a.g.e., s. 18.
[28] Yazıcı, a.g.e., s. 75-76. Bu eserler hakkında bkz. Kurat, "Bulgar", İA, II, 792-793. Bulgar şehri hakkında ayrıca bkz. Devlet, a.g.e., IX, 326-334.
[29] Yazıcı, a.g.e., s. 75.

## II. KARAHANLILAR (225-609/840-1212)

### 1. Karahanlıların Menşei, Kuruluşu ve Siyasî Tarihi:

Doğu ve Batı Türkistan'da hüküm sürmüş olan bir Müslüman-Türk devletidir. Dönem olarak İtil Bulgar Devleti'nden sonra kurulmuş ise de, tarihteki yeri ve tesirleri, kültür ve medeniyet tarihine katkıları düşünüldüğünde, ilk büyük Müslüman-Türk devleti olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

Karahanlılar tabiri, bu devleti kuran sülale mensuplarının isimlerinde sık sık geçen ve kuvvetli anlamına gelen "Kara" kelimesinden dolayı verilmiştir. Bu şekliyle bu ismi ilk defa V.V.Grigorev kullanmıştır. Grigorev, 1874'te yazdığı bir makalede bu devlete Karahanlılar Devleti adını vermiş ve bundan sonra bu isim yaygın olarak kullanılmıştır. Ancak bunun dışında bu devlete İlek Hanlar, Türkistan Uygurları, Türkistan Hakanları, el-Hâkâniyye, el-Hâniyye, Âl-i Afrâsiyâb[30] gibi isimler de verildiği görülmektedir.[31]

Karahanlılar'ın menşei konusunda farklı nazariyeler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Karahanlılar konusunda önde gelen isimlerden olan Omelyan Pritsak tarafından ileri sürülen görüş rağbet bulmuş idi. Bu görüşe göre Karahanlılar, Karluk hanedanına bağlı kabul ediliyordu.[32]

Ancak Karahanlılar üzerinde önemli ve ciddi araştırmalar yapan Reşat Genç, bu konudaki görüşler arasında, V.V.Barthold, V.Minorsky ve Faruk Sümer tarafından ileri sürülen Karahanlılar devletinin Yağmalar tarafından kurulmuş olduğu şeklindeki nazariyenin kesinlik kazandığını ifade etmektedir. Genç'e göre de Yağmalar, Uygurlar'ın bir kolu veya onlara bağlı bir topluluktur.[33] Burada, Karahanlıların menşei konusunda Genç'in görüşüne katıldığımızı belirtmek istiyoruz.

Uygurlar'ın bir kolu veya onlara bağlı bir topluluk olan Yağmalar, 225/840 yılında Ötüken'deki Uygur Devleti'nin Kırgızlar tarafından yıkılmasından sonra batıya göç etmişlerdir. Kaşgar bölgesine gelerek buraları Karluklar'dan alarak yurt edinmişlerdir. Daha sonra İli vadisine de yayılmışlar

---

[30] Reşat Genç'in tespitine göre, Karahanlı hükümdarları kendilerini Alp Er Tonga'nın neslinden kabul ettikleri için, bu Türk hükümdarlarının İranlılar'ın Şehnâmelerinde Afrâsiyâb olarak adlandırılmış olmasından dolayı bu sülâleye Âli Afrâsiyâb gibi bir ad verildiği de bilinmektedir. Omelyan Pritsak, Alp Er Tonga adındaki Tonga sözünün Tamgaç adı ile ilgili olduğunu ileri sürmüşse de bu doğru değildir. ("Karahanlılar", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, VI, 138-139). Afrâsiyâb konusunda geniş bilgi için bkz. Tahsin Yazıcı, "Efrâsiyâb", DİA, İstanbul, 1994, X, 478-479.

[31] Omelyan Pritsak, "Kara-Hanlılar", İA, İstanbul, 1967, VI, 251-252.

[32] Pritsak, "Kara-Hanlılar", İA, VI, 252.

[33] Genç, a.g.e., VI, 139-140.

ve devletin diğer önemli merkezi olan Balasagun bölgesini de ele geçirmişlerdir.[34]

Karahanlı sülalesinin bilinen ilk hükümdarı Bilge Kül Kadır Han'dır. 204/819 tarihinden itibaren Mâverâunnehir'de hüküm sürdüğü bilinmesine karşılık, gerek saltanatı ve gerekse de faaliyetleri hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. İki oğlu Bazîr Arslan ve Oğulcak Kadır Han ile Oğulcak zamanında Bazîr Arslan'ın oğlu Satuk Buğra Kara Han, devletin kuruluş dönemindeki önemli isimlerdir. Satuk, Karahanlılara sığınmış olan Ebû Nasr isimli bir Sâmânî şehzadesi veya İslâm sûfî vaizleri ile karşılaşmış ve müslüman olmuştur. Bundan sonra amcasına karşı başlattığı iktidar mücadelesini kazanarak devletin başına geçmiştir. Bu şekilde siyasî hakimiyetini sağladıktan sonra, hakim olduğu bölgelerde İslâm dinini resmen ilan etmiştir. Yaklaşık olarak 333/944-945 tarihinde müslüman olan Satuk, Abdülkerim ismini almıştır. Onun hakkında kaynakların "Mücahit", ve "Gazi" gibi unvanlar kullanması, müslüman olmayan Türkler arasında İslâm dinini yaymak için hayli mücadele ettiğini ortaya koymaktadır.[35]

Abdülkerim'den sonra oğlu Baytaş Arslan Han (Süleyman) dönemi, İslâmiyet'in yayılması açısından önemlidir. Zira Süleyman, müslüman olmayan muhaliflerine karşı mücadele ettiği gibi, bütün Karahanlı Devleti'nin İslâm'a girmesini sağlamıştır. Nitekim 349/960'da, Karahanlılar'ın hakim olduğu bölgelerde yaşayan Yağma, Karluk, Çiğil ve Tuhsı gibi Türk topluluklarından oluşan 200.000 çadırlık bir Türk topluluğu müslüman olmuştur.[36]

Bu şekilde başlayan yeni dönemden itibaren Karahanlılar, Mâverâunnehir bölgesinde hakimiyet sağlamak amacıyla Sâmânîlerle, Horasan bölgesinde hakimiyet sağlamak amacıyla da Gaznelilerle mücadele içinde olmuştur. Bu arada Karahanlı hanedanı içinde iktidar mücadeleleri görülmekteydi. Hatta bu mücadelelere zaman zaman Gazneliler'in müdahaleleri söz konusu olmaktaydı.[37]

---

[34] Genç, a.g.e., VI, 142.

[35] Genç, a.g.e., VI, 143-144. Barthold konuya farklı bir açıdan bakmaktadır. Ona göre Karahanlılar'ın müslüman olmaları konusunda ancak efsanevi rivâyetler mevcuttur. Bu efsanevi rivâyetlere göre İslâmiyet'i ilk kabul eden Abdülkerim Satuk Buğra Han'dır. Bkz. V.V.Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara, 1990, s. 272.

[36] Genç, a.g.e., VI, 144.

[37] Yazıcı, a.g.e, s. 81.

Karahanlılar Devleti'nin siyasî tarihinde 433/1041-1042 senesi önemlidir. Zira bu tarihte Karahanlılar, Batı Hanlığı (Batı Karahanlılar Devleti) ve Doğu Hanlığı (Doğu Karahanlılar Devleti) olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[38]

Bunlardan Batı Hanlığı'nın devlet merkezi önce Özkend, daha sonra Semerkand şehri idi. Batı Hanlığı Hocend'e kadar Batı Fergana'yı ve Mâverâunnehr'i içine alıyordu.[39] 609/1212'de Hârezmşahlar'ın Semerkand'ı fethi ile son bulmuştur.[40]

Doğu Hanlığı'na gelince Balasagun siyasî ve askerî merkezi, Kaşgar ise dinî ve kültürel merkezi idi. Talas, İsfîcâb, Şaş, Doğu Fergana, Yedisu, Yarkend ve Hotan bölgelerini içine alıyordu.[41] 536/1141'de Karahıtaylar'ın hakimiyetine giren bu hanlık, iç karışıklıklar ve isyanlar şeklinde gelişen olaylar sonucunda 607/1210-1211'de son bulmuştur.[42] Bu devletin sınırları içinde 435/1043'te Bulgar ile Balasagun şehirleri arasında yaşayan 10.000 çadırdan oluşan bir Türk topluluğu müslüman olmuştur.[43]

Bu iki kolun yanı sıra Fergana Hanlığı'ndan da bahsedilmektedir. Buna göre Karahanlı Devleti'nin 1042de ikiye bölünmesinden sonra Fergana bir süre Batı Karahanlılar'da kaldı. Daha sonra Doğu Karahanlılar'ın hakimiyetine geçen Fergana'da, Karahıtaylar'ın 1141'de Mâverâunnehr'i istila etmelerinden sonra merkezi Özkend olmak üzere bağımsız bir Karahanlı devleti daha kurulmuştur. Bu hanedan hakkındaki bilgilerimiz de oldukça sınırlıdır. Hatta 840/1212'den sonra tamamen kesilmektedir.[44]

### 2. Karahanlılar Dönemi Kültür ve Medeniyeti:

Karahanlılar döneminde devletin başında bulunan hükümdar, Tanrı tarafından bağışlanan bazı özelliklere sahiptir. Bir başka ifadeyle kut, yani devlet, baht, hükümranlık hakkı sahibidir ve idare etme hakkı Türk hükümdarına bir lutûf olarak bağışlanmıştır. Bu sebeple de hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi durumundadır.[45] Nitekim Yusuf Has Hâcib'in belirttiği gibi, bu dönemde Türk hükümdarının göğün altındaki bütün ülkelerin ve insanların tek hakimi telakki edilmesi yaygın bir inanış idi. Bununla birlikte

[38] Merçil, a.g.e, s. 25.
[39] Merçil, a.g.e., s. 25.
[40] Genç, a.g.e., VI, 158.
[41] Yazıcı, a.g.e., s. 84.
[42] Pritsak, "Kara-Hanlılar", İA, VI, 262.
[43] Merçil, a.g.e., s. 25.
[44] Yazıcı, a.g.e., s. 87. Bu arada Çin kaynaklarına göre Karahanlılar'ın tarihi konusunda bkz. Nuraniye Hidayet, Çin Kaynaklarına Göre Karahanlılar (840-1231), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.
[45] Genç, a.g.e., VI, 164.

Türk hükümdarı, kesinlikle insan üstü bir varlık olarak görülmemiştir. Zira o önce Tanrı'ya, sonra da Törü[46], yani kanun yoluyla idaresi altındakilere karşı sorumludur ve bu sorumluluklarını yerine getirebildiği sürece hükümdar olarak kalabilir.[47]

Bu açıdan bakıldığında hükümdarın başlıca görevi halkın refahını sağlamak; törüyü düzenlemek ve ülkenin dirlik ve birliğini sağlamak; düzenli bir savaş gücü bulundurup fetihler yapmak ve halk ile ilişkileri düzenlemektir. Buna bağlı olarak da paranın ayarını korumak, adaleti hakim kılmak ve yolların emniyeti sağlaması gereklidir. Buna karşılık halkın da kanunlara uyması, vergileri ödemesi, hükümdarın dostuna dost ve düşmanına düşman olarak gerekenleri yapması gereklidir.[48]

Yusuf Has Hâcib'in bu şekilde ifade ettiği temel esasların, çağımızdaki devlet-millet anlayışı ve iki kurum arasındaki hak ve sorumluluklar açısından oldukça anlamlı ve geçerli olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

Karahanlılar dönemi, Türkler'in müslüman olma sürecinin, büyük kitlelerin müslüman olmasıyla Türk tarihinde yeni bir döneme girdiği devredir.

Bu yeni dönemin en dikkat çeken özelliği, Türkler'in İslâm medeniyetine katkıya başlamış olması ve Türk-İslâm kültür ve medeniyeti adı altında ilk ürünlerin ortaya çıkmaya başlamasıdır.

Karahanlı hükümdarları, İslâm dinini kabul etmekle kalmamış, hakim oldukları bölgelerde çeşitli yollarla İslâmiyet'in yayılması için çaba göstermişlerdir. Bu maksatla, çok sayıda cami, medrese, kervansaray ve hastane gibi müesseseler tesis etmişlerdir. Bu faaliyetler sonucunda Kaşgar, Balasagun, Semerkand ve Buhara birer ilim ve kültür merkezi olarak gelişmiştir. İşte bu merkezlerde Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin ilk ürünleri ortaya çıkmaya başlamıştır.[49]

Bu ürünler arasında zikredilmesi gereken örneklerden birisi "Satuk Buğra Han Destanı" dır. Bu destan, Karahanlılar'ın ilk müslüman hükümdarı Satuk Buğra Kara Han'ın müslüman olması ve İslâm dinini yayma çalışmaları; ailesi ve kerâmetlerinden bahseden, millî-dinî karakterli bir eserdir. Bu destanın

---

[46] Kanun manasına alınan ve aslında bozkırlarda fiiln yaşanan hayatın zamanla hukukî-sosyal değer kazanmış davranışlarını ihtiva eden törü, eski Türk sosyal hayatını düzenleyen normlar bütünü idi. Orhun kitâbelerinde geçtiği şekliyle, Türk devleti törü hükümlerine dayalı bir kuruluştu. Adalet, iyilik, eşitlik ve insanlık törünün anayasa hükmünde değişmez prensipleridir. Bkz. Kafesoğlu, a.g.e., s. 233-235.

[47] Genç, a.g.e., VI, 166. Krş. Yusuf Has Hacip, Günümüz Türkçesi İle Kutadgu Bilig Uyarlaması, Haz. Fikri Silahdaroğlu, 1. bsk., İstanbul, 1992, s. 166, 173, 438, 474, 475

[48] Genç, a.g.e., VI, 166-169. Krş. Kutadgu Bilig, s. 246, 429, 430, 439-440, 444, 446-447.

[49] Yazıcı, a.g.e., s. 94.

elimizde bulunan ve oldukça da geç bir dönemde istinsah edilmiş nüshaları "Tezkire-i Satuk Buğra Han" ismini taşımaktadır. Eser bu şekliyle Türkçe mensur bir "Menâkıb Mecmuası" dır.

Bu destana göre Hz.Peygamber, Mirac esnasında Satuk Buğra Han'ın ruhu ile görüşmüştür. Bu görüşmede Hz.Peygamber'e, onun kendisinin vefatından üç asır sonra dünyaya gelerek Türkistan'da İslâm dinini yayacağı söylenmiştir. Satuk doğduğu zaman yer sallanmış, kaynaklar kaybolmuş, bahçe ve çayırlar çiçeklerle dolmuştur. Dünyaya geldiğinde onun müslüman olacağını anlayan falcılar öldürmek istemişler, ancak annesi tarafından kurtarılmıştır. 12 yaşında iken kendisine Hızır gelmiş ve dinî nasihatlerde bulunmuştur.[50] Destanın bu özellikleri göz önüne alındığında, Hz.Peygamber'in doğumunda meydana geldiği ifade edilen harikulâde haller ve çocukluğundaki diğer bazı olaylarla benzerlik taşımaktadır.

Bu dönemin bir diğer ürünü, "Manas Destanı" dır. XI-XII. yüzyıllarda oluşan ve 400.000 mısradan meydana gelen bu destan, Karahanlılar döneminde subaşı, yani ordu komutanı olarak görev yapan Manas'ın, İslâm dini adına müslüman olmayanlarla yaptığı mücadeleyi konu edinmektedir.[51]

Karahanlılar döneminin üzerinde durulması gereken iki önemli ürünü, "Kutadgu Bilig" ve "Dîvânü Lugâti't-Türk" dür.

Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hâcib tarafından manzum olarak ve Kaşgar-Hâkâniyye lehçesi ile yazılmış ve 462/1069-1070 yılında tamamlanmıştır. Müellif bu eseri, Kaşgar hükümdarı Tabgaç Buğra Kara Hakan Ebû Ali Hasan b. Süleyman Arslan Karahan'a sunmuştur.[52]

Kutlu olma bilgisi, hükümranlık bilgisi, siyasî hakimiyet bilgisi, devlet olma ve devletli olma bilgisi gibi anlamlara gelen Kutadgu Bilig, insana her iki yönde gerçekten kutlu olmak, mutlu yaşamak için gerekli olan yolu göstermeyi amaç edinmiştir. Bu açıdan eserin temelinde kâmil insan kavramı yer almaktadır.

Eser, insanlara mutluluk yolunu gösterdiğinden bir nasihatnâme özelliği taşıması yanında, devlet adamlarına ideal bir devlet idare sistemini göstermeyi

---

[50] Bkz. Necla Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı, İstanbul, 1967, I, 15-19.

[51] Geniş bilgi için bkz. Pekolcay, a.g.e., I, 19-26. Manas Destanı'nın tamamı için bkz. Manas Destanı, Çev. Abdülkadir İnan, İstanbul, 1992. Bir anlatıma göre bu destan, Türkler'in bozkır hayatını anlatan ve Alpler devrinin tipik kahramanı Manas'ın destanıdır. Bkz. Kafesoğlu, a.g.e., s. 320. Manas Destanı'ndaki ahlak anlayışı konusunda bkz. Seyit Ahmet Atak, Manas Destanı'nda Ahlak Anlayışı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 1999.

[52] Pekolcay, a.g.e., I, 40-41

de hedeflediğinden bir siyâsetnâme olarak da değerlendirilebilir.[53] Bu açıdan Selçuklu veziri Nizâmülmülk (1018-1092) tarafından yazılan Siyâsetnâme'den önce telif edilmiş olup, ayrı bir değer taşımaktadır.

Yusuf Has Hâcib, eserinde dört temsilî kişiyi konuşturmuştur. Bunlar aynı zamanda dört unsuru temsil etmektedir:

1. Kün-Toğdı: Hükümdar olup, doğru yol ve adaleti temsil eder.
2. Ay-Toldı: Vezir olup, saâdet ve devleti temsil eder.
3. Ögdülmiş: Vezirin oğlu olup, akıl ve mantığı temsil eder.
4. Odgurmış: Vezirin zâhit kardeşi olup, âkıbeti, yani dünyanın sonu ile hayatın tükenişini temsil etmektedir. Bu haliyle Odgurmış dünya nimetleri ve zevklerini boş ve değersiz bulmaktadır.

Eserde, eski Türk kültürünün izleri ile İslâm dininin Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis olmak üzere iki temel kaynağından ulaşan esasların uyumlu bir biçimde kaynaştırılmış olduğu görülmektedir. Başarılı bir Türkçe ile yazılmış eserde yabancı kelimelere çok az yer verilmiştir. Kutadgu Bilig, büyük ölçüde dinî, ahlakî, hukukî, sosyal, siyasî ve pedagojik problemler üzerinde düşünen, yeri geldikçe aynı konularda gerekli nasihatleri yapıp hikmetleri sıralayan didaktik bir kitaptır. 1825'te ilim dünyasına kazandırılan eser üzerinde bu tarihten itibaren yerli ve yabancı bilim adamı tarafından çok sayıda araştırma yapılmıştır.[54]

Kaşgarlı Mahmud'un eseri olan Dîvânü Lugâti't-Türk, 466/1074'te tamamlanmış ve müellif tarafından 470/1077'de Bağdat'ta Abbasi halifesi Muktedî Billah'a takdim edilmiştir. Abbasi halifesine sunulmuş olmakla beraber, Doğu Karahanlı kültür havzasına ait bir üründür.[55]

Türk milletinin yüceliğini anlatmak, Türk dilini özellikle Araplar'a öğretmek, Türk dilinin güçlenmesini sağlayarak Arap dili karşında bozulmasını

[53] Bir anlatıma göre Kutadgu Bilig ismi, Cengiz Han'a nispet edilen devlet idare felsefesine, nasihatlere ait esere de verilmiştir. Yusuf Has Hacib, kitabına Kutadgu Bilig ismini kendisi verdiğini kaydetmişse de, mukaddimesinden anlaşıldığına göre evletçiliğe ait "Şehname-i Türkî" ler ondan önce vardı ve Yusuf Has Hâcib bu eseri yeni bir şekilde tasnif etmiştir. Bkz. A.Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihi'ne Giriş, 3.bsk., İstanbul, 1981, s. 84. Kutadgu Bilig'te ortaya konulan devlet idaresi konusunda bkz. Mehmet Kandır, Kutadgu Bilig'e Göre Devlet İdaresi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1990. Kutadgu Bilig'in yeni bir tahlili konusunda ise bkz. Abdurrahman Kaplan, Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig'in Yeni Bir Gözle Tahlili, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

[54] Bkz. R.Rahmeti Arat, "Kutadgu Bilig", İA, İstanbul, 1967, VI, 1038-1047; Pekolcay, a.g.e., I, 41-47; Ahmet Caferoğlu, "Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1976, s. 406-408; Yazıcı, a.g.e, 96-100.

[55] Yazıcı, a.g.e., s. 100.

önlemek ve Türkçe'nin diğer dillerden üstün olduğunu ortaya koymak amacını taşıyan eser, isminden de anlaşılacağı üzere Türk dillerinin bir nevi divanıdır. Bu şekliyle de Türk şive ve ağız malzemesini içine alacak bir sözlük olarak düşünülmüştür. Bütün bunların yanı sıra eser, bir bütün olarak Türk tarih ve coğrafyası ile Türk dili ve kültürü için tam anlamıyla bir hazine özelliğini taşımaktadır. Eserde ayrıca Türkler'in bulundukları yerler ile ilişki içinde oldukları millet ve ülkeleri gösteren bir Türk dünya haritasının bulunması da, önemini artırmaktadır. Dîvânü Lugâti't-Türk, ilk defa Kilisli Rifat (Bilge) tarafından 1915-1917 tarihleri arasında 3 cilt halinde yayımlanmıştır.[56]

Karahanlılar döneminin bir diğer ürünü, Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî'nin "Atabetü'l-Hakâyık" (Hakikatlerin Eşiği) isimli eserdir. Bu eser, klasik edebî Türkçe ile XII.yüzyılda yazılmış olup, konu ve edebî tür olarak Kutadgu Bilig'in bir devamı niteliğindedir. Türk-İslâm kültürü sahasında ferdî ahlak hakkında ve tamamen dinî bir perspektifle yazılmış, manzum bir nasihatnâmedir. Bu özelliğiyle de, bir vaaz ve ahlak risâlesi niteliğini taşımaktadır. Türk Dil Kurumu tarafından 1951'de yayımlanmıştır.[57]

Bu dönemin üzerinde durulması gereken bir diğer ürünü, Hoca Ahmed Yesevî'ye nispet edilen "Dîvân-ı Hikmet" tir. Pîr-i Türkistan lakabıyla tanınan ve Türkler arasında tarikat kuran ilk Sûfî olan Ahmed Yesevî, 442/1050'de Batı Türkistan'ın Sayram kasabasında doğmuştur. Daha sonra 7 yaşında Yesi şehrine gelmiş ve 561/1166da burada vefat etmiştir.

Ahmed Yesevî'ye nispet edilen Dîvân-ı Hikmet, onun söylediği hikmetli manzûmelerin XV-XVI.yüzyılda toplanmış şeklidir. Bu sebeple eserde, onun hikmetlerinin yanı sıra, müritlerine ait olan manzûmelerin de toplanmış olması çok büyük bir ihtimaldir. Bu açıdan bu hikmetlerin hangisinin Ahmed Yesevî'ye ait olduğunu tespit etmek oldukça zor gözükmektedir.

Arapça ve Farsça bildiği halde hikmetlerini Türkçe söyleyen Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde dervişliğin faziletleri, dinî-ahlakî menkıbeler, büyük müslüman şahsiyetleri metheden manzûmeler, dünyadaki durumdan yakınmalar, ahiret ahvâli ile ilgili hususlar yanında dinî duygulara bağlılık konuları işlenmiştir.

Ahmed Yesevî'nin kurucusu olduğu Yesevîlik tarikatı önce Seyhun ve Taşkent yöresiyle Doğu Türkistan'da yerleşmiştir. Bundan sonra

---

[56] Bkz. Pekolcay, a.g.e., I, 48-51; Caferoğlu, a.g.e., s. 406; Merçil, a.g.e., s. 31;Yazıcı, a.g.e., s. 100-102; Mustafa S.Kaçalin, "Dîvânü Lugâti't-Türk", DİA, İstanbul, 1994, IX, 446-449. Farklı bir değerlendirmeye göre bu eser, hem henüz pagan olan Türk halkının bir gelenek ve görenekler ansiklopedisi, hem de Türk dilindeki bir halk edebiyatı ve kültür ansiklopedisidir. Bkz. Roux, a.g.e. s. 113.

[57] Bkz. Pekolcay, a.g.e., I, 51-58; Caferoğlu, a.g.e., s. 408-409; Yazıcı, a.g.e., 102-104.

Mâverâunnehir ve Hârezm sahalarına, XIII. yüzyılda ise Anadolu'ya kadar ulaşmıştır. Daha sonraki dönemlerde Nakşîbendîlik Yesevîliğin önemini azaltmış ise de, tatbikatlar ve erkân bakımından ondan etkilenmiştir. Ayrıca Ahmed Yesevî'nin Yunus Emre üzerinde de etkili olduğu bilinmektedir.[58]

Bütün bunlardan sonra Karahanlılar siyasî, dinî, kültürel ve medeniyet tarihi açısından şu şekilde değerlendirilebilir:

a) Bu dönem, Türkler arasından kitlesel İslâmlaşma dönemidir.

b) Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin ilk ürünlerinin ortaya çıktığı bir dönemdir.

c) Karahanlılar, hâkim oldukları bölgelerin İslâmlaşması yanında Türkleşmesi konusunda da etkili olmuşlardır. Oğuz boylarının Orta Asya steplerinden kalkarak İran ve Anadolu içlerine kadar yayılmalarında Karahanlı Devleti'nin varlığı önemli bir rol oynamıştır. Oğuzlar'ın ve Selçuklu Devleti'nin ilk tarihi Karahanlı ve Gazneli devletlerinin sınırları içinde gelişmiştir.

d) Karahanlılar, Orta Asya kültürü ile Selçuklular arasında tam bir geçişi oluşturmuşlardır. Nitekim Selçuklu mimarisinde ve ağaç işlemeciliğinde görülen süsleme motifleri Karahanlılardan gelmiştir.

e) Karahanlı sınırları içinde yer alan ve devletin batı sınırı kabul edilen Talas şehri, iktisadî ve dinî açıdan önemli bir konuma sahipti. Nitekim burada çok miktarda ticâret kolonisi bulunmaktaydı. Ön Asya'dan gelen müslüman tüccar ve kervanları bu bölgede görülmektedir. Bir çok ticâret yolunun birleştiği bir kavşak durumunda olan Talas, aynı zamanda Orta Asya'da İslâm dininin bir sıçrama tahtası konumundaydı.

## III. GAZNELİLER (352-582/963-1186)

### 1. Menşei, Kuruluşu ve Siyasî Tarihi:

Gazneli Mahmud'un Yemînu'd-Devle lakabına nispetle Yemînîler ve babasına nispetle de Sebük Tegînîler denilen Gazneliler, temeli Alp Tegin tarafından atılıp Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan topraklarında hüküm süren bir Müslüman-Türk devletidir. Devletin kurucusu olan Gazneliler hanedanı ise bu ismi başşehir Gazne'den almıştır.

---

[58] Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet hakkında bkz. Pekolcay, a.g.e., I, 65-75; Caferoğlu, a.g.e., s. 409-410; Yazıcı, a.g.e., s. 104-105; Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4.bsk., Ankara, 1981, s. 27-180; Kemal Erarslan, "Ahmed Yesevî", DİA, İstanbul, 1989, II, 159-161; Kemal Erarslan, "Dîvân-ı Hikmet", DİA, İstanbul, 1994, IX, 429-430. Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri için bkz. Ahmet Yesevî (Hikmetleri), Hazırlayan: İbrahim Hakkulov, Çeviren ve Sadeleştiren: Erhan Sezai Toplu, İstanbul, 1995.

Gazneli Devleti'nin temelini atan Alp Tegin, Sâmânî Devleti'nin Horasan orduları komutanı olarak görev yapan önemli bir şahsiyetti. Gittikçe nüfûzunun artması sebebiyle devlet merkezi Buhara'dan uzaklaştırılmış ve 350/961'de Nişabur'da Horasan valisi olarak göreve başlamıştır. Aynı senede Sâmânî Emîri Abdülmelik b. Nûh'un ölümü ve yerine Mansur b. Nûh'un geçmesiyle birlikte merkezle ilişkileri daha da bozulan Alp Tegin, 352/963'te beraberindeki kuvvetle Doğu Afganistan'da bulunan Gazne şehrine geldi. Burada hüküm süren ve mahalli bir hanedanlık olan Levikler'i Gazne şehrinden uzaklaştırdı ve buraya hakim oldu. Alp Tegin'in buraya hakim olarak bağımsız bir beylik kurmasıyla da Gazneli Devleti'nin temeli atılmış oldu.[59]

Alp Tegin'den sonra iş başına gelen en önemli şahsiyet, en çok güvendiği şahsiyetlerden birisi olan Sebük Tegin'dir. 367-387/977-997 yılları arasında hüküm süren Sebük Tegin, Gazneliler hanedanının kurucusudur. Zira ondan sonra devletin başına geçen hükümdarlar, onun soyundan gelmiştir.

Sebük Tegin döneminde Gazneli hakimiyeti Toharistan, Zabulitan, Gûr ve Belucistan'a kadar genişlemiştir. Hatta bu dönemde Hindistan üzerine seferler düzenlendiği de bilinmektedir.

Sebük Tegin'in ölümü üzerine oğlu İsmail veliaht olarak tahta çıkmıştır. Ancak diğer oğlu Mahmud bu durumu kabul etmeyerek, İsmail ile taht mücadelesine girişmiştir. Bu mücadelede başarılı olan Mahmud, 388/998'de ve 28 yaşında iken Gazne'de devletin başına geçmiştir.[60]

Gazneli Mahmud, şahsiyeti ve ilim adamları, şair ve ediplere gösterdiği yakın ilginin yanında bir çok sanat eserinin teşekkülünde büyük rolü olan bir devlet başkanıdır. Ayrıca İslâm dininin yayılması amacıyla Hindistan'a yaptığı seferler ile ün yapmıştır.

Gazneli Mahmud, Sâmânîler tarafından tanınmayan Abbasi Halifesi Kâdir Billah'a elçiler göndererek, onun adına hutbe okutmuştur. Halife de kendisine "Yemînü'd-Devle ve Emînü'l-Mille" lakabı ile birlikte hakimiyet alâmetlerinden olan hil'at, taç ve bayrak göndermiştir. Bu münasebetle 389/999[61] yılında Gazne'de büyük bir tören icra edilmiştir. Halifenin bu iltifatına karşılık Gazneli Mahmud, İslâm dinine yardım etmek ve İslâm düşmanlarını söküp atmak maksadıyla her yıl Hindistan'a sefer düzenleyeceği

[59] Merçil, "Gazneliler", DİA, İstanbul, 1996, XIII, 480-481.

[60] Bkz. Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara, 1989, s. 7-13.

[61] Bir diğer anlatıma göre bu hadise 390/1000 yılında gerçekleşmiştir. (İbrahim Kafesoğlu, "Mahmud Gaznevî", İA, İstanbul, 1957, VII, 175.

şeklinde söz vermiştir.[62] Gazneli Mahmud'un faaliyetleri sebebiyle Halife daha sonra ona Nizâmü'd-Dîn ve Nâsıru'l-Hak unvanlarını da vermiştir.[63]

Gazneli Mahmud, verdiği söz gereğince 390/1000 senesinden itibaren 418/1027 senesine kadar Hindistan üzerine toplam 17 sefer gerçekleştirmiştir. Bu seferler sonucunda Hindistan'ın önemli bir kısmı fethedilmiştir. Fethedilen yerlerde İslâm dininin yayılması için gerekli faaliyet yerine getirilmiştir.

Hayatı boyunca hiç yenilgi görmeyen ve müslüman hükümdarlar arasında ilk defa Sultan unvanını kullanan Gazneli Mahmud döneminde Hindistan seferleri dışında diğer önemli fetihler de gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu konuda Sistan ve Hârezm'in fethi, Gûrlular ile yapılan mücadele dikkat çekmektedir. Ayrıca Horasan bölgesinde hâkimiyeti ele geçirmek amacıyla Gazneli-Karahanlı mücadelesi de ayrı bir öneme sahiptir.

Gazneli Mahmud 421/1030'da öldüğü zaman, Sâmânîler'e bağlı bir beylik olarak devraldığı Gazneliler'in sınırları, batıda Azerbaycan sınırlarından doğuda Hindistan'ın yukarı Ganj vadisine, Orta Asya'da Hârezm'den Hint Okyanusu sahillerine kadar ulaşan büyük bir devlet haline gelmiştir.[64]

Gazneli Mahmud'un yerine kısa bir süre küçük oğlu Muhammed sultan oldu. Ancak babasının ölümü sırasında İran seferinde olan Mesud, ordunun da desteği ile kardeşini mağlup ederek, 412/1030'da 32 yaşında hükümdar oldu. Abbasi Halifesi Kadir Billah ona "Nâsıru Dinillah", "Hâfizu Ibâdillah" ve "Zâhiru Halifetillah" unvanlarını vermiştir.[65]

Babası gibi hayatı seferlerle geçen Sultan Mesud döneminde de Hindistan seferleri önemli bir yer tutmaktadır. Bunun dışında Karahanlılar, Hârezmşahlar ve Selçuklular ile mücadele de dikkat çekmektedir.

Sultan Mesud, henüz büyük bir devlet olmayan Selçukluklular'ı Horasan'dan çıkarmak için çok mücadele etti. Fakat 428/1037 ve 429/1038'de Selçuklu Çağrı Bey karşısında Gazneli ordusu iki defa yenilgiye uğradı. Bu şekilde Horasan'da Gazneli hakimiyeti sona ermiş oldu. Sultan Mesud, Hindistan'a yaptığı seferlerde başarılı olmasına rağmen Selçuklular karşısında büyük bir başarı elde edemedi. Nihayet Tuğrul Bey ile 431/1040'da

---

[62] Merçil, a.g.e., s. 13-16.

[63] Merçil, "Gazneliler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, VI, 254.

[64] Bkz. Merçil, "Gazneliler", DİA, XIII, 481-482; Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 37-38; M. Longworth Dames, "Gazneliler", İA, İstanbul, 1964, IV, 743-744. Gazneli Mahmud ve dönemi hakkında farklı tespitlerde bulunan Barthold, onun saltanatının daha bilinmeyen yönleri olduğunu iler sürmüştür. Ona göre Sultan Mahmud'un binlerce teb'ası yalnız Şiilik suçundan değil, ağır vergiler sebebiyle de helak olmuştur. Ayrıca onun askerî seferleri halk için sadece sefâlet sebebi olmuştur. Bkz. Moğol İstilasına Kadar Türkistan, s. 307.

[65] Yazıcı, a.g.e., s. 114.

Dandanakan'da karşılaştı ve üç güren savaşta ağır bir yenilgiye uğradı. Sultan Mesud, güçlükle Gazne'ye çekilip arkasından Hindistan'a gitmek istemişse de, buna muvaffak olamamıştır. Zira 432/1041'de bir ayaklanma sonucu tahttan uzaklaştırıldı ve öldürüldü, kardeşi Muhammed devletin başına getirildi.[66]

Dandanakan savaşı, Gazneliler'in büyük bir devlet olma özelliğini yitirmesi[67] ve buna karşılık Selçuklular'ın büyük bir devlet olma yolunda önemli bir engeli aşmaları anlamına gelmektedir. Çünkü bu galibiyetten sonra Tuğrul Bey, Horasan Emiri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca iki devlet arasında yirmi yıl süreyle savaşlar meydana gelmiştir. Bu dönemde Gazneliler Horasan'ı, Selçuklular da Gazne'yi ele geçirmeye çalışmışlarsa da, iki taraf dan hiç birisi başarılı olamamıştır.[68]

Sultan Mesud'dan sonra Gazneliler'de saltanat mücadelesi birbirini takip etmiştir. Nihayet son sultanları Hüsrev Melik Gazne'yi, Pencap bölgesini ve Lahor'u ele geçiren Gûrlular tarafından esir alındı ve böylece 582/1186'da Gazneli Devleti'ne son verildi.[69]

### 2. Gazneliler Dönemi Kültür ve Medeniyeti:

Gazneliler'de sultan devlet yönetiminde mutlak bir şekilde hakim idi ve "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" sayılıyordu. Hükümdar sarayı İran geleneği esas alınarak teşkilatlandırılmıştı. Sarayda sıkı protokol kuralları uygulanmakta ve sultanın halk ile doğrudan teması engellenmekteydi. Saray teşkilatında diğer Müslüman-Türk devletlerinde bulunan görevliler bulunmaktaydı. İdari yapıda ise Dîvân-ı Vezâret[70], Dîvân-ı Risâlet[71],, Dîvân-ı Arz[72] ve Dîvân-ı Berîd[73] gibi divanlar bulunmaktaydı.

Adliye teşkilatında yargı işlerini her şehirde bulunan kadılar yürütüyordu. Kadıların yanı sıra her eyalette bir kâdılkudât bulunurdu. Kadıların dürüst görev yapmalarını sağlamak amacıyla onlara yüksek ücret ödenmiştir. Bu

---

[66] Merçil, "Gazneliler", DİA, XIII, 482.

[67] Barthold'un anlatımına göre Dandanakan savaşı, Gazneliler'in Horasan'daki hakimiyetine ebediyyen son vermiştir. Bkz. A.g.e., s. 323.

[68] Dandanakan Savaşı ve sonuçları hakkında bkz. Ali Sevim, "Dandanakan Savaşı", DİA, İstanbul, 1993, VIII, 456-457.

[69] Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s. 91.

[70] Başında vezir bulunan, mali ve genel idari işlerlerle ilgilenen divandır.

[71] Başında Sâhib-i Dîvân-ı Risâlet bulunan, sultanın eyaletler ve diğer devletlerle haberleşmesini sağlayan divandır.

[72] Başında Ârız bulunan ve günümüzdeki Milli Savunma Bakanlığı'nın benzeri bir görev yapan divandır.

[73] Dîvân-ı İşrâf da denilen, devletin iç haberleşmesi ile gizli haber alma görevini yerine getiren divandır.

arada halkın şikayetlerinin dinlendiği Dîvân-ı Mezâlim'e Gazneli sultanları bizzat başkanlık yapmıştır.

Diğer Müslüman-Türk devletleri gibi güçlü bir askerî teşkilata sahip olan Gazneliler'de kara ordusu oldukça önemliydi. Sultan Mahmud döneminde muhtemelen sayıları 100.000 civarında olan Gazneli ordusu Türk, Hint ve Tacik gibi farklı unsurlardan meydana geliyordu. Ayrıca orduda en fazla 1700 kadar fil de bulunmuştur.[74]

Büyük bir siyasi gücün temsilcileri olan Gazneliler dönemi, kültür ve medeniyet açısından da yüksek bir seviyede ve parlak geçmiştir. Ehl-i sünnet mensupları olarak iyi bir eğitim gören Sultan Mahmud ve aynı zamanda iyi bir hattat olan Sultan Mesud, kendi saraylarında devrin en büyük simalarını toplamaya çalışmışlar, şairlere ve ulemaya hürmet ve saygı göstermişlerdir. Ayrıca komşu ülkelerden şairleri kendi ülkelerine çağırmışlardı. Nitekim Sultan Mahmud'un sarayında 400 şairin bulunduğu şeklindeki rivâyet mübalağalı kabul edilse bile, şiir ve edebiyata verilen önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ehl-i sünnet inancını taşıyan Gazneli sultanları, Şiî Büveyhîler ve Karmatîler ile devrin diğer putperest inanç sahipleri ile mücadele etmişlerdir. Sultan İbrahim, her yıl bizzat bir Kur'an istinsah eder; onu sadaka ve diğer hediyelerle birlikte Mekke'ye gönderirdi.[75]

Gazneliler'de devletin resmi dili Arapça olup, ilmi eserler de Arapça yazılmıştır. Buna karşılık saray ve orduda Türkçe konuşulmaktaydı. Diğer taraftan Farsça'nın da gelişmesi sağlanmıştır.

Bu dönemin en önemli şairi, Şâhnâme müellifi Firdevsî'dir. Firdevsî, eserini 389/999'da önce bir Emir'e, sonra da bazı değişikliklerle 400/1009'da Sultan Mahmud'a takdim etmiştir. Firdevsî'nin dışında Türk asıllı Minuçihrî ve Ferruhî ile Melikü'ş-Şuarâ Unsurî de önemli isimlerdendir. Nitekim Sultan Mesud, 21 Eylül 1031'de Gazne'de kutladığı Ramazan Bayramı'nda büyük bir kabul resmi ve eğlence tertip ettirmiş; bu sırada Şair Unsurî'ye 1000 dinar mükâfat vermiştir.

Tasavvuf alanında da gelişmelerin görüldüğü Gazneliler döneminde Nişaburda Ebû Abdurrahman es-Sülemî ile Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî; Herat şehrinde ise Ebû İsmail Muhammed el-Ensarî bu sahada önde gelen isimlerdendir.

Gazneliler dönemi tarih yazıcılığı bakımından da parlak geçmiştir. Bu sahada önemli isimlerden olan Ebû Nasr Utbî, Sebük Tegin ve Sultan Mahmud dönemini ele aldığı Kitâbu'l-Yemînî adlı bir eser telif etmiştir. Ayrıca Zeynü'l-

---

[74] Bkz. Merçil, "Gazneliler", DİA, XIII, 482-483.

[75] Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 40-41.

Ahbâr müellifi Gerdizî ve Târîh-i Beyhakî müellifi Ebu'l-Fazl el-Beyhakî Gazneliler devrinin önde gelen tarihçilerindendir. Farsça yazılan ve otuz cilt olduğu ifade edilen Târîh-i Beyhakî'nin az bir kısmı günümüze kadar gelmiştir.[76] Türkler hakkında Tafdîlü'l-Etrâk alâ Sâiri'l-Ecnâd adlı bir risale yazmış olan İbn Hassûl da, bir süre Gazneliler'in hizmetinde çalışmıştır.

Gazneliler döneminin önemli isimlerinden birisi de, Ortaçağ'ın en büyük alimlerinden ve çok yönlü bir şahsiyet olan Ebû Reyhan el-Bîrûnî'dir. Sultan Mahmud'un, Hârezm'in fethinden sonra hocaları ile birlikte Gazne'ye getirdiği Bîrûnî, Sultan Mahmud ile birlikte Hint seferlerine katılmıştır. Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind isimli eseri Hindûlar'ın inanç ve adetlerini tarafsız olarak inceleyen ilk İslâmî eserdir. Bu eserde Hindistan'ın coğrafyası, ilmî ve dinî hayatı hakkında da geniş bilgi bulunmaktadır. Bîrûnî tarih, dinler tarihi, matematik, trigonometri, jeoloji, coğrafya, botanik, fizik, astroloji, ve tıp alanlarında pek azı günümüze kadar gelebilmiş yüz seksen kadar eser telif etmiştir.[77]

İslâm devletlerinin ilmî hayatında önemli yer tutan medreseler Büyük Selçuklular zamanında teşkilatlanmış şekliyle bilinirse de ilk medreseler XI. yüzyıl başlarında Gazne'de kurulmuştur. Nitekim Beyhakıyye, Saîdiyye, Ebû Sa'd el-Esterâbâdî ve Ebû İshak el-İsferâyînî adlarını taşıyan dört medrese Sultan Mahmud döneminde kurulmuştur.[78]

Gazneliler'den günümüze intikal eden sikkeler bu devletin para basımıyla ilgili faaliyetleri konusunda bilgi vermektedir. Sultan Mahmud zamanında Lahor'da üzerinde Arapça ve Sanskritçe yazılar bulunan Hint paraları "tenge"ler basılmıştır. Sultanlar ayrıca Abbasi halifeleri tarzında dinar ve dirhemler de bastırmışlardır.[79]

Gazneliler dönemi mimari faaliyetler açısından da dikkat çekmektedir. Kuruluşunda küçük bir merkez olan Gazne, Sultan Mahmud zamanında İslâm ve Hint medeniyetlerinin birleştiği önemli bir şehri haline gelmiştir. Pek çok mimari eserle donatılan ve Asya'nın en büyük kültürel merkezlerinden biri haline gelen Gazne şehri, Büyük Selçuklu mimarisi ve sanatında etkili olduğu gibi, Hindistan'da gelişecek olan İslâmî-Türk sanatına da temel oluşturmuştur. Bunun yanı sıra Güney Afganistan'da Büst şehrinin karşı kıyısında, Hilmend nehri kenarında inşa edilen ordugah şehri Leşker-i Bâzâr'da bulunan Ulu Cami ve Fransız arkeologlar tarafından yapılan kazılarla ortaya çıkarılan Saray, bu

---

[76] Beyhakî, eserinin dili ve edebi değeri konusunda bkz. Nasser Akhlaqui, Ebu'l-Fazl Beyhakî: Tarihi ve Tarihinin Dili ve Edebî Değeri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap ve Fars Filolojisi Kürsüsü, İstanbul, 1978.

[77] Yazıcı, a.g.e, s. 121.

[78] Ara Altun, "Gazneliler", DİA, XIII, 485.

[79] Merçil, "Gazneliler", DİA, XIII, 483.

dönemin önemli eserlerindendir. Bunlara ilave olarak Sultan Mahmud'un Gazne'nin kuzeyinde inşa ettirdiği "Bend-i Mahmudi" bugüne kadar varlığını korumuş ve kullanılmıştır.[80]

Bütün bunlardan sonra Gazneliler siyasî, dinî, kültürel ve medeniyet tarihi açısından şu şekilde değerlendirilebilir:

a) Gazneli devlet teşkilatında İslâm müesseselerinin yanında, İslâm'ın kabulünden önceki Türk kurumları da görülmektedir. Bu sebeple Gazneliler, Türk-İslâm devlet teşkilatı sentezinin en iyi temsil edildiği ilk Türk devletlerinden birisidir. Nitekim Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk, Siyâsetnâme'sinde sık sık onların devlet teşkilatından örnekler vermiştir. Bu özelliği ile de Gazneliler, hiç şüphesiz kendinden sonra kurulan Müslüman-Türk devletlerine örnek olmuştur.

b) Kuzey Hindistan fetihlerine yol açarak, İslâm dinine Pencap'ta güçlü bir dayanak noktası sağlamışlardır. Bu şekilde de daha sonraki Hindistan fetihlerine zemin hazırlamışlardır.

c) Hint dünyası kültürüyle doğrudan temas kuranlar olarak tarihe geçmişlerdir.

d) Hindistan'da İslâm dininin yayılmasını sağlamakla, bu bölgede Kutbîler (603-608/1206-1211), Babalabanlılar (665-689/1266-1290), Kalaç Sultanlığı (594-938/1197-1531), Tuğluklular (720-8171320-1414) ve Baburlular (933-1275/1526-1858) gibi Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşuna zemin hazırlamışlardır. Ayrıca Gaznelier'den asırlar sonra günümüzde Pakistan'ın kurulmasında birinci derecede etken olmuşlardır. Dolaylı olarak da Bengladeş'in ortaya çıkışı da aynı açıdan değerlendirilebilir.

e) Şiî Büveyhîler, Karmatîler ve putperestlerle mücadele ederek, ehl-i sünnet inancının savunucusu olmuşlardır.

f) Sultan Mahmud ve Mesud hafızalarda halk kahramanları olarak yerleşmişlerdir. Hatta Sultan Mahmud daha sonraki İran edebiyatında adalet ve insaf timsali meşhur bir hükümdar olarak yer almıştır.

---

[80] Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, s.93-94. Gazneliler dönemi devlet teşkilatı ve kültürü hakkında geniş bilgi için bu konuda yapılan iki tez çalışmasından yararlanılabilinir. Bunlar Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihi'ne Göre Gazneliler'de Devlet Teşkilatı ve Kültür, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995; M.Hanefi Palabıyık, Gazneli Devleti Saray Teşkilatı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996.

## IV. TOLUNOĞULLARI (254-292/868-905)

### 1. Menşei, Kuruluşu ve Siyasî Tarihi:

Tuluníler ve Tolunlular da denilen ve Ahmed b. Tolun tarafından Mısır'da kurulan Tolunoğulları, daha sonra Suriye ve Filistin'e kadar nüfûzunu genişleten ve Abbasi hilâfetine ismen bağlı ilk Müslüman-Türk devletidir. Bu sebeple İtil (Volga) Bulgar Hanlığı, Karahanlılar ve Gazneliler gibi tamamen bağımsız olmayıp, yarı bağımsız bir karaktere sahiptir.[81]

Abbasiler'in hilafete geçmesinde, Horasan'da başlayan Abbâsî ihtilalinde yer alarak önemli rol oynayan Türkler, gerek orduda ve gerekse de devlet hizmetinde değişik kademelerde görev almışlardır. Bu görev alanlarından birisi de Mısır valiliğidir. Tolunoğulları'nın kurucusu olan Ahmed b. Tolun, bu dönemde görev yapan Türk valilerinden birisidir.

Devletin kurucusu olan Ahmed b. Tolun'un babası Tolun, Dokuz Oğuz Türklerindendir. Buhara asıllı olup, 200/815-816'da Sâmânî valisi Nuh b. Esed tarafından Buhara'dan Bağdat'ta bulunan halife Me'mûn'a gönderilmiştir. Tolun kısa zamanda halifenin sarayında ve komutanları arasında itibarlı bir konuma yükselmiştir.[82]

Ahmed b. Tolun 220/835'de Bağdat'ta doğmuş ve ertesi sene babası ile birlikte Samerrâ'ya gitmiştir. Ahmed'in burada iyi bir dinî ve askerî eğitim gördüğü bilinmektedir. 240/854'de babası ölünce halife Mütevekkil babasının komutanlık ve beylik görevini Ahmed'e vermek istedi. Ancak o Samerrâ'da kalmayı tercih etmiştir. Zira siyasî olaylardan uzak kalmak ve sınır boylarındaki gaza faaliyetlerine katılmayı arzu etmekteydi.

Bu maksatla Tarsus'a gelen Ahmed, burada hem askerî tecrübesini artırmış ve hem de çeşitli ülkelerden gelen alimlerin ilim meclislerine katılarak dinî ilimlerde onlardan faydalanmıştır.

Muhtemelen 248/862'de Samerrâ'ya dönen Ahmed, halife Müstaîn'in güvenini kazanmış, sarayda sözü geçen nüfûzlu kimseler arasına girmiştir. 252/866'da halife Müstaîn'in azledilip Vâsıt'a sürüldüğü dönemde onunla birlikte Vâsıt'a gitmiştir. Bu dönemde yeni halife Mu'tez'in annesi Kabîha'nın, Müstaîn'i öldürmek üzere iş birliği teklifini reddetmiştir.

---

[81] Yarı bağımsız Türk-İslâm devleti ifadesini Nesimi Yazıcı kullanmaktadır. Bkz. İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi, s. 41.

[82] Kâzım Yaşar Kopraman, "Tolunoğulları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, VI, 56.

Halife Mu'tez, devlet idaresinde büyük bir nüfûz elde eden ve aynı zamanda Ahmed'in üvey babası olan Bayık Bey'i[83], merkezden uzaklaştırmak düşüncesiyle Mısır'a vali tayin etti. Ancak Mısır'a gitmek istemeyen Bayık Bey, Ahmed'i vekil sıfatıyla yani nâib olarak Mısır'a göndermek istemiştir. Siyasî karışıklıkların hüküm sürdüğü Samerrâ'dan uzaklaşmak isteyen Ahmed, bu teklifi kabul ederek 254/868'de Mısır'a gitmiştir.[84] Ahmed b. Tolun'un Fustat'a ulaşmasıyla müslüman Mısır tarihinde yeni bir devir başladı. Zira Mısır, Tolunoğuları döneminde tarihteki en parlak devirlerinden birisini yaşamıştır.[85]

Ahmed b. Tolun, Mısır'da hakimiyeti ele geçirmek ve nüfûzunu yaymak konusunda karşılaştığı problemleri aşmaya muvaffak olmuştur. Bu arada hilafet merkezinde çıkan karışıklıklar sonunda Bayık Bey, Mısır valiliğinden azledildi ve arkasından 256/870'de öldürüldü. Mısır valiliği, Ahmed'in kayınpederi olan Yarcûh[86] et-Türkî'ye verildi. Yarcûh da Mısır'a gitmeyip, Ahmed'i nâibi olarak Mısır'da bıraktı. Aynı zamanda Berkâ ve İskenderiye'nin idaresini de elinde bulunduran Yarcûh, buraların idaresini de Ahmed'e vermiştir. Bu şekilde Mısır'ın tamamına hakim olan Ahmed, idarî açıdan hayli güçlenmiş oldu.[87]

Halife Mu'tez'in öldürülüp 257/870'de Mutemid'in halife olmasıyla birlikte Ahmed idarede daha da güçlenmiştir. Zira yeni halife Mısır'ın Beytülmâl ve Berîd teşkilatının sorumluluk ve idaresini; arkasından da Şam'ın idaresini Ahmed b. Tolun'a vermiştir. Bu şekilde 260/873 yılında Ahmed b. Tolun, Mısır'da tek başına hakim bir idareci haline gelmiştir.[88]

Bu dönemde hilafet merkezi Basra çevresindeki Zenc isyanı ve Fars bölgesindeki Saffârîlerle meşgul olmaktaydı. Ahmed bu durumdan yararlanarak bağımsızlığını elde etmiştir. Nitekim Zenc isyanı sebebiyle kendisinden maddi destek isteyen halifeye, istediği miktardan daha az yardımda bulunmuştur. Bunun üzerine Musa b. Boğa el-Kebîr komutasında 260/873'de Mısır'a gönderilen Abbasi ordusu başarısız olmuştur. Bu gelişme Ahmed b. Tolun'un siyasî hayatında bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu tarihten itibaren kuvvetli bir orduya sahip olmuş; ismen halifeye bağlı olması ve Cuma hutbelerinde halifenin adının zikredilmesi ile sikkeler üzerinde halifenin

---

[83] Bir anlatıma göre ismi "Bayakbak" şeklindedir. Bkz. Şinasi Altundağ, "Tolunlular", İA, İstanbul, 1974, 12/I, 430.

[84] Hakkı Dursun Yıldız, "Ahmed b. Tolun", DİA, İstanbul, 1989, II, 141.

[85] Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 5.

[86] Bir anlatıma göre ismi Barhuh'dur. Bkz. Altundağ, "Tolunlular", İA, 12/I, 430.

[87] Merçil, a.g.e., s. 5-6.

[88] Yıldız, "Ahmed b. Tolun", DİA, II, 142.

adının bulunması dışında bağımsız bir hükümdar gibi hareket etmeye başlamıştır.[89]

265/878'de Dımaşk valiliğine tayin edilen Ali b. Amâcur et-Türkî, Ahmed'e tabi olup, hutbede onun adını zikredeceğini beyan etti. Bu dönemde Hıms ve Hama valilerinin de aynı yolu takip ettikleri görülmektedir.[90]

Bu gelişmeler sonucunda Ahmed b. Tolun, 265/879'da ilk defa kendi adına sikke bastırdı. Paralar üzerinde Halife Mu'temid'in ismi yanında onun ismi de zikredilmiştir.[91]

Ahmed b. Tolun, Tarsus üzerine yaptığı bir seferde yenilmesi üzerine hastalanmış ve 270/884'de Mısır'da vefat etmiştir.[92] Devrinin hükümdarları arasında önemli bir yere sahip olan Ahmed b. Tolun'un 16[93] yıllık idareciliği zamanında Mısır, tarihinin en parlak devirlerinden birisini geçirmiştir.

Ahmed b. Tolun'dan sonra yerine geçen oğlu Humâreveyh, 270-283/884-896 yılları arasında hüküm sürdü. Humâreveyh, kendisi gibi Türk olan Musul valisi İshak b. Kundacık, Sâcoğulları'ndan Muhammed el-Afşin, Halife Muvaffak ve Muvaffak'ın oğlu olan ve daha sonra Mu'tezid adıyla halife olacak olan Ahmed ile Suriye'de mücadele etmiştir.[94]

277/886'da Muvaffak ile yapılan antlaşma sonunda Humâreveyh Mısır, Suriye ve Anadolu sınır bölgelerinde 30 yıl süreyle vali olarak tanınmıştır. Buna karşılık yılda 300.000 dinar vergi ödemeyi kabul etmiştir.[95]

279/892'de halife olan Mu'tezid, Humâreveyh'in kızı Katru'n-Nedâ ile evlendi. Böylece Tolunoğulları ile Abbasiler arasında dostane ilişkiler gelişme göstermiştir. Bunun bir göstergesi olarak Mu'tezid, Fırat'tan Berkâ'ya kadar olan yerlerin idaresini Humâreveyh'e vermiştir. Ayrıca saltanat alâmetlerinden olan hil'at, kılıç, taç ve kemer göndermiştir.[96]

Humâreveyh döneminde Bizanslılarla yapılan mücadele sonunda sınırlar Toroslara, Musul hariç Cezîre ve batıda Bingazi'ye kadar ulaştı.[97] Humâreveyh, Suriye'ye yaptığı bir sefer sırasında 283/896'da köleleri tarafından öldürüldü.[98]

---

[89] Yazıcı, a.g.e., s. 43.
[90] Yıldız, "Ahmed b. Tolun", DİA, II, 142.
[91] Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 6.
[92] Kopraman, a.g.e. VI, 63.
[93] Yıldız'a göre Ahmed b. Tolun'un idareciliği on beş yıl sürmüştür. ("Ahmed b. Tolun", DİA, II, 143)
[94] Yazıcı, a.g.e., s. 44.
[95] Altundağ, "Tolunlular", İA, 12/I, 433.
[96] Kopraman, a.g.e., VI, 65.
[97] Yazıcı, a.g.e., s. 44.
[98] Merçil, a.g.e., s. 9.

Humâreveyh'den sonra 10 yıllık sürede Tolunoğulları dağılma ve çöküş devresini yaşamıştır. Ondan sonra sıra ile yerine geçen oğulları Ceyş ve Harun ile Şeyban b. Ahmed b. Tolun devletin birliğini koruyamadılar. Önce Suriye'de Karmatîlerle mücadelede başarılı olunamamış, arkasından da devlet eski gücünden çok şey kaybetmiştir.

Nihayet Abbasi halifesi Müktefî'nin, Muhammed b. Süleyman el-Kâtibî komutasında gönderdiği ordu, önce Suriye'yi ele geçirmiş, sonra da Fustat'a girerek 292/905'de Tolunoğulları hanedanına son vermiştir. Hilafet ordusu Fustat'ta büyük bir tahribat yapmıştır. Ahmed b. Tolun'un kurduğu el-Katâî şehri ve Ahmed b. Tolun Camii dışında diğer eserler tamamen tahrip edilmiştir.[99]

**2. Tolunoğulları Dönemi Kültür ve Medeniyeti:**

Tolunoğulları zamanında Mısır yeniden bir canlanma, ilerleme ve refah devri yaşamıştır. Bu devlet temelde, kuvvetli bir orduya ve ülkenin iktisadi bakımdan kalkınmasına dayanmaktaydı. Ayrıca ticâret de son derece gelişmişti.[100]

Ahmed b. Tolun döneminde mevcudu 100.000 olan Hassa Ordusu'nun esas unsurunu Türkler ve Sudanlı zenciler oluşturmaktaydı. Bu kara ordusu yanında 100 parça gemiden meydana gelen bir deniz gücüne sahiptiler. Donanma için Dimyat ve İskenderiye'deki tersaneler yenilenmiş[101], Akka'da bir deniz üssü tesis edilmiştir.[102]

Tolunoğulları Mısır'da Abbasileri geride bırakacak şekilde gelişme gösteren bir saray teşkilatı kurmuşlardır. Yazışmaları sürdüren Divânu'l-İnşâ başta olmak üzere Divânu'l-Ceyş ve Divânu'l-Harac gibi divanlar yeniden düzenlenmiştir. Emniyeti sağlamakla görevli olan Şurta teşkilatı ile Berid teşkilatına son derece önem verilmiştir.[103]

İmar faaliyetleri arasında Ahmed b. Tolun'un Fustat dışında kurduğu el-Katâî adındaki şehir ile, burada inşa ettiği saray, cami ve dâru'l-imâre dikkat çekmektedir. 876-879 yılları arasında inşa edilen Ahmed b. Tolun Camii[104] bugün de varlığını sürdürmektedir.[105]

---

[99] Bkz. Merçil, a.g.e., s. 9; Kopraman, a.g.e., VI, 65-69; Altundağ, "Tolunlular", İA, 12/I, 434-435.

[100] Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 9-10.

[101] Kopraman, a.g.e., VI, 75.

[102] Altundağ, "Tolunlular", İA, 12/I, 436.

[103] Bkz. Kopraman, a.g.e., VI, 70-72.

[104] Jean-Paul Roux, bu caminin, Mütevekkil'in Samerâ'da yaptırdığı Ulu Cami'nin yerel gereklere uyarlanmış bir örneği olduğuna işaret ederek, mimarideki benzerlikten hareketle

Tolunoğulları döneminde Mısır'da ziraatın yanında keten ve yünlü dokuma ile pamuklu ve ipekli dokumacılığı gelişmiştir. Ayrıca sabun ve şeker sanayii, maden işletmeciliği, silah yapımı, süsleme ve küçük el sanatlarında önemli ilerlemeler görülmüştür. Afrika'dan gelip Mısır ve Suriye'den geçen ticâret yollarının canlı tutulmasına gayret gösterilerek, iç ve dış ticâretin gelişmesi sağlanmıştır.[106]

Bu dönemde resmî dilin Arapça olmasına karşılık, edebiyat ve musîkiye meraklı olan Ahmed b. Tolun Türkçe şiirler yazmıştır. Ahmed b. Tolun ve diğer hükümdarların yakın ilgisi sebebiyle de bu dönemde Mısır'da özellikle edebiyat, tarih, dinî ve felsefî ilimlerde büyük gelişmeler meydana gelmiştir. Dîvanu'l-İnşâ'dan dolayı da yazı sanatı gelişmiştir.

Tarih alanında İbnü'd-Dâye diye meşhur olan Ahmed b. Yusuf b. İbrahim önde gelmektedir. Bu tarihçi Ahmed b. Tolun ve Ceyş'in biyografilerini yazmıştır. Dinî ilimlerde ise Şafiî ulemâsından Rebî b. Süleyman el-Murâdî ile Hanefîlerden el-Meânî müellifi Ebû Cafer et-Tahâvî meşhurdur. Dinî ilimler yanında felsefe, tıp ve cedel sahalarında da gelişmeler görülmektedir. Bu sahalarda İskenderiye Mektebi ile Ahmed b. Tolun'un doktoru olan Saîd b. Nevfel en-Nasrânî önde gelmektedir.[107]

Bütün bunlardan sonra Tolunoğulları siyasî, dinî, kültürel ve medeniyet tarihi açısından şu şekilde değerlendirilebilir:

a) Mısır'da kurulan yarı bağımsız Müslüman-Türk devletlerinin ilki olan Tolunoğulları sayesinde Mısır, İslâm fetihlerinden sonra ilk defa bağımsız bir devlet olmuştur.

b) Temelde askeri güç üzerine tesis edilmiş yabancı bir hakimiyeti temsil etmelerine rağmen, her açıdan Mısır için parlak bir dönemin temsilcileri olmuşlardır.

c) Tolunoğulları, görünüşteki ihtişamına rağmen kuvvetini kaybeden Abbasiler döneminde güçlü valilerin merkezi idarenin zayıflığından yararlanarak bağımsız idareler kurabildiklerinin önemli bir işaretidir.

d) Tolunoğulları, halkı Türk olmayan bir bölgede kurulan bir Müslüman-Türk devleti olarak tarihte iz bırakmış ve bu şekilde kendinden sonra Türkler tarafından kurulan idarelere zemin hazırlamışlardır.

---

Tolunoğulları ve İhşîdîler'in Abbasiler'in ürünü olduklarını ifade etmektedir.(Türklerin Tarihi, s. 108)

[105] Merçil, a.g.e., s. 10.

[106] Yazıcı, a.g.e., s. 46-47.

[107] Bkz. Kopraman, a.g.e., VI, 76-77; Yazıcı, a.g.e., s. 48.

e) Süleyman el-Kâtibî komutasındaki hilafet ordusunun Fustat'ta yaptığı büyük tahribatla, Ahmed b. Tolun Camii dışındaki pek çok eseri ortadan kaldırmaları göz önüne alındığında, Tolunoğulları döneminde Mısır'ın imar açısından da oldukça gelişmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ahmed b. Tolun Camii bunun en güzel örneklerinden bir tanesi olarak hala varlığını südürmektedir.

## V. SÂCOĞULLARI (276-317/890-929)

### 1. Menşei, Kuruluşu ve Siyasî Tarihi:

Ebû Ubeydullah Muhammed el-Afşin tarafından Azerbaycan'da kurulan ve Sâciler de denilen Sâcoğulları, özellik ve karakter olarak Tolunoğulları'na benzemektedir.

Halifeliğin Abbasilere geçmesinden sonra devlet hizmetinde görülen isimlerden bir tanesi de, Muhammed el-Afşin'in babası Ebu's-Sâc Divdâd b. Yusuf b. Divdest[108]'dir. Uşrusana asıllı olan Ebu's-Sâc, muhtemelen Halife Me'mun döneminde 207/822'de Uşrusana'nın fethinden sonra ülkesinden ayrılmıştır. Mu'tasım döneminde 222/837'de Bâbek isyanını bastırmakla gönderilen orduda, küçük bir birliğin komutanı olarak görev almıştır. Mütevekkil döneminde ise, 242/856'da, Tarîku Mekke valiliğine tayin edilmiştir. Bu valilik, Irak ile Mekke arasındaki hac yolunun güvenliğini sağlamaktan sorumlu idi. Askerî ve idarî alanlarda değişik görevler üstlenerek 40 yıl kadar hizmet eden Ebu's-Sâc, 266/879'da Cundişâpur'da vefat etmiştir.[109]

Ebu's-Sâc'ın iki oğlundan birisi olan Ebû Ubeydullah Muhammed el-Afşin[110], Samerrâ'da doğmuş ve bazı devlet hizmetlerinde bulunmuştur. Babasının uzun süre devlet kademelerinde görev yapmış olması sebebiyle, az da olsa tecrübe sahibi olduğu söylenebilir. Babasının ölümünden sonra da 266/880'de Tarîku Mekke ve Harameyn valisi olarak tayin edilmiştir. 276/890 yılına kadar, Abbasilerin hizmetinde çeşitli iç karışıklıkların ortadan kaldırılmasında görev üstlenen Muhammed el-Afşin'i, bir anlamda bu başarıların karşılığında Halife Muvaffak, Azerbaycan valiliğine tayin etmiştir.

[108] Divdâd Farsça'da "dev vermiş", Divdest ise "dev elli" manasına gelir. (Cl. Huart, "Sâcîler", İA, İstanbul, 1966, X, 16).

[109] Yazıcı, a.g.e., s. 50-51. Krş. Hakkı Dursun Yıldız, "Sâcoğulları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Konya, 1994, VI, 81-87.

[110] Huart'a göre ismi Ebû Ubeyd Muhammed Afşin olup, Ebu's-Sâc'ın değil, Saffârîler'den Yakub b. el-Leys'in oğludur. Bkz. "Sâcîler", İA, X, 16.

276/890 yılında gerçekleşen bu tayin, Sâcoğulları devletinin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.[111]

Muhammed el-Afşin'in Azerbaycan valisi olduğu dönem, siyasî olarak merkezî idarenin iyice zayıfladığı ve mahalli hanedanların bağımsız hareket etmeye başladıkları bir dönemdir. Nitekim Mısır'da, üzerinde durduğumuz Tolunoğulları, Cezîre ve çevresinde Hamdanîler, Mâverâunnehir'de Sâmânîler ve muhtelif hanedanlar hüküm sürmekteydi.

Muhammed el-Afşin, Azerbaycan'daki valilik görevine başladıktan sonra, bu bölgede sükûneti sağlamaya çalışması yanında, Emevîler döneminde fethedilen ve Dvin merkez olmak üzere bir eyalet haline getirilen; bu dönemde yeni bir takım gelişmelerin yaşandığı Ermeniye'yi de yakından takip etmiştir. Bu süreçte Muhammed el-Afşin'in Ermeniye hakimi Simbat ile mücadelesi 11 yıl sürmüştür. Başarılı bir idarecilik sonunda Muhammed el-Afşin, 288/901'de Azerbaycan'daki bir veba salgınında vefat etmiştir.[112]

Kendileri ve dönemleri hakkında oldukça sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Sâcoğulları'nın başına Muhammed el-Afşin'den sonra, oğlunun devletin başına geçmesi vasiyetine rağmen, el-Afşin'in kardeşi Ebu'l-Kasım Yusuf zorla geçmiştir. Dönemin Abbasi halifesi Mu'tezid bu değişikliğe müdahale etmemiş ve onun idareciliğini tanımıştır. Hatta Yusuf, 289/902'de Erdebil'de bastırdığı dirhem üzerine kendi ismini yazdırmıştır.

Yusuf döneminde Ermeniye'nin büyük bir bölümü fethedildi. Ancak Simbat'ın yerine geçen oğlu Aşot zamanında, fethedilen yerler kısmen geri alınmıştır. Nihayet Yusuf, 302/914'te kesin zafer elde etmiş ve bu başarısından dolayı kendisine, 304/916'da Rey valiliği de verilmiştir. Arkasından Kazvin, Zencân ve Ebher'i fethetmiştir. Bu arada Abbasi halifesi Muktedir Billah tarafından 296/909'da Yusuf'un Azerbaycan ve Ermeniye valiliği resmen tanınmıştır. Buna karşılık Yusuf, yıllık 120.000 dirhem vergi ödemeyi kabul etmiştir.

Yusuf'un Halife ile aralarındaki ilişki zaman zaman bozulmuş ve 307-310/919-922 yılları arasında Bağdat'ta hapsedilmiştir. Ancak Bahreyn'de başlayan Karmatî isyanı karşısında halife, tavsiye üzerine Karmatîler üzerine Yusuf'u göndermeye karar vermiştir. Bunun üzerine Halife Muktedir, 314/926'da Yusuf'u, Azerbaycan ve Ermeniye valiliği de dahil olmak üzere geniş yetkilerle bütün doğu bölgesine vali olarak tayin etmiştir. Fakat

---

[111] Yazıcı, a.g.e., s. 51-52. Geniş bilgi için bkz. Yıldız, a.g.e, VI, 88-96.

[112] Yazıcı, a.g.e., s. 52-53. Geniş bilgi için bkz. Yıldız, a.g.e, VI, 96-107.

Karmatîlerle 315/927'de Kûfe önünde yapılan savaşta esir düşen Yusuf, esaretin sonunda idam edildi.[113]

Gençlik yıllarını Mekke'de geçiren Yusuf'un iyi bir eğitim aldığı, Arap dili ve kültürüne vâkıf olduğu ve devrin edebî çevreleri ile iyi ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır.[114]

Yusuf'un ölümü üzerine yeğeni Ebu'l-Müsâfir Feth b. Muhammed el-Afşin, Halife Muktedir Billah tarafından 315/928 yılında Azerbaycan ve Ermeniye valisi olarak tayin edildi. 2 yıl süren valiliği dönemindeki siyasî ve askerî faaliyetler konusunda kaynaklar herhangi bir bilgi vermemektedir. Nihayet 317/929'da zehirlenerek öldürülmesi üzerine Sâcoğulları'nın bölgedeki hakimiyeti sona ermiştir. Gerçi ondan sonra oğlu Ebu'l-Ferac'dan bahsediliyorsa da, onun Azerbaycan'a vali tayin edildiği hakkında kaynaklarda bir ifadeye rastlanılmamıştır.[115]

### 2. Sâcoğulları Dönemi Kültür ve Medeniyeti:

Dönem olarak Mısır'da hüküm süren Tolunoğulları ile İhşîdîler arasında yer alan bir Müslüman-Türk devleti olan Sâcoğulları'nın siyasî, askerî, kültür ve medeniyet tarihi açısından büyük bir hakimiyet ve faaliyet gösterdiklerini söylemek mümkün değildir. Ancak iktisadî açıdan bölgelerinde bir canlılık olduğu, hanedân mensuplarının kendi adlarına bastırdıkları altın sikkelerden anlaşılmaktadır.

Muhammed el-Afşin zamanında devlet merkezinin Merağa olmasına karşılık, Yusuf döneminde Erdebil devlet merkezi durumundaydı. Türk tarihi ve Azerbaycan bölgesinin İslâmlaşması yanında özellikle Türkleşmesi açısından Sâcoğulları'nın önemli rol oynadıkları bilinmektedir. Ancak bu konuda ne kadar rol oynadıklarını tespit etmek zordur.[116]

## VI. İHŞÎDÎLER (323-358/935-969)

### 1. Menşei, Kuruluşu ve Siyasî Tarihi:

Akşitler de denilen ve Muhammed b. Tuğç el-İhşîd tarafından Mısır'da kurulan İhşîdîler, daha sonra Suriye'ye hakim olan ve Tolunoğulları gibi Abbasi hilâfetine ismen bağlı olan bir Müslüman-Türk devletidir.

Tolunoğulları'nın yıkılmasından sonra Mısır, 30 yıl boyunca Bağdat'a bağlı olmak üzere, halifelerin tayin ettiği valiler tarafından idare edilmiştir. Bu

---

[113] Yusuf dönemi için bkz. Huart, "Sâcîler", İA, X, 17; Yıldız, a.g.e., VI, 107-134.
[114] Yazıcı, a.g.e., s. 54.
[115] Yıldız, a.g.e., VI, 135.
[116] Yıldız, a.g.e., VI, 135-136.

sebeple 292-323/905-935 yılları arasındaki zaman "Valiler Devri" olarak bilinmektedir. Bu dönemde 13 devrede 8 vali görevlendirilmiştir.[117]

Bu dönemde Mısır, Abbasiler ve Fatimiler olmak üzere iki kuvvetli güç arasında bulunuyordu. Her iki halifelik de doğu ve batıda İslâm dünyasının liderliği için mücadele etmekteydiler. Bu süreçte Şiî Fatimi tehlikesi karşısında Abbasi halifeliği, Mısır'da kuvvetli bir idarenin bulunmasını gerekli görüyordu. Zira bu idare, batıda Fatimiler'in ilerlemesine karşı koyacak; ayrıca daha sonra Suriye'de yeni ortaya çıkan Bedevî hanedanlar üzerinde kontrolü elinde bulunduracaktı. İşte bu ortamdan Muhammed b. Tuğç yararlanmıştır.[118]

Devletin kurucusu olan Muhammed b. Tuğç[119], iki nesilden bu tarafa Abbasiler'in hizmetinde bulunan Fergana asıllı askerî bir Türk ailesinden gelmektedir. Zira Halife Mu'tasım Fergana'dan çok sayıda Türk getirtmişti. Bunlardan bir tanesi de, İhşîdîler'in atası olan Cuff (Ceff) idi. Mu'tasım döneminde kendisine Samerrâ'da bir ikta verilmiştir. Cuff'un oğlu Tuğç, Mısır'da Ahmed b. Tolun'un hizmetinde görev almış, Şam ve Taberiyye valiliği yapmıştır. 294/906'da halife tarafından hapsedildikten sonra öldürülmüştür.[120]

İhşîdîler'in kurucusu Muhammed b. Tuğç, 269/882'de Bağdat'ta doğmuş; babasının görevi sebebiyle devlet idaresi içinde yetişmiş, hatta bir süre Taberiyye'de babasına vekalet etmiştir. Değişik yerlerde görevlendirildikten sonra 321/933'de Mısır'a vali tayin edildiği görülmektedir. Ancak bu sırada Şam'da bulunduğu için fiilî olarak görevine başlayamamıştır. Bundan sonra Halife Râzi Billah tarafından Mısır'a ikinci vali olarak tayin edildiğinde, 324/935'de görevine başlamıştır.

Abbasi halifesi tarafından aynı zamanda Divânu'l-Harâc'ın idaresi de verilen Muhammed b. Tuğç, halife ile iyi ilişkiler tesis etmiştir. Bunun neticesi olarak Halife Razi Billah, 328/939'da[121] Muhammed'e hakimiyet alâmeti olmak üzere hil'at ve hediyeler gönderdi. Ayrıca "el-İhşîd"[122] unvanını da vermiştir. Bu unvan, Fergana meliklerinin unvanı olup, bu dilde "Melikü'l-Mulûk" anlamına gelmekteydi. Diğer taraftan bu unvanın prens veya hükümdar

[117] Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Kâzım Yaşar Kopraman, "Ihşidîler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, 1994, VI, 182-193.

[118] Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 11.

[119] Tuğc veya Togaç kelimesinin manası kaynaklarda Abdurrahman olarak verilmektedir. Bkz. Kopraman, a.g.e., VI, 196.

[120] Kopraman, a.g.e., VI, 196. Bir diğer anlatıma göre ise Tuğç, hapiste eceliyle ölmüştür. Bkz. Ahmet Ağırakça, "İhşîdîler", DİA, İstanbul, 2000, XXI, 551.

[121] Bir diğer anlatıma göre 326/938 veya 327/939 yılında Halife Râzi Billah İhşîd unvanını vermiştir. Bkz. Ağırakça, "İhşîdîler", DİA, XXI, 551.

[122] İhşîd ve anlamı konusunda bkz. Ağırakça, "İhşîd", DİA, İstanbul, 2000, XXI, 550-551.

anlamında Farsça bir unvan olduğu, Soğd ve Fergana'nın İranlı hükümdarları tarafından kullanıldığı da söylenmektedir.

Hakimiyet alâmetleriyle birlikte bu unvanın da verilmesi, Muhammed b. Tuğç'un buradaki varlığı ve gücünün tescili anlamına gelmesi yanında, bu devletin kuruluşu açısından da önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Muhammed b. Tuğç'un valiliğe başladığı Mısır'da karşılaştığı problemlerden birisi Mazeraîler'dir. İran asıllı bir aile olan Mazeraîler, Tolunoğulları'ndan sonra Mısır'ın idaresinde büyük ölçüde söz sahibi olmuşlardı. Muhammed, Abbasi veziri Ebu'l-Feth'in desteğiyle bu ailenin nüfûzunu ortadan kaldırmıştır. Bu şekilde güçlendikten sonra Emîru'l-Ümerâ Muhammed İbnü'r-Râik ile mücadeleyi kazanarak, Suriye'yi idaresi altına almıştır. Ancak Muhammed, İbnür-Râik'ten sonra Suriye'nin kuzeyinde ve Cezîre bölgesinde hakimiyet kurmaya çalışan Hamdânîlerle karşı karşıya gelmiştir. Nihayet 334/945'de Hamdânî sultanı Seyfüddevle ile bir antlaşma yapıldı. Buna göre, Hıms'ın güneyinden itibaren Hıms ve Halep dışında Suriye'nin geri kalan kısımları İhşîdîler'in idaresine bırakıldı. Bu yerlerin yanında Muhammed, Mekke ve Medine'nin idaresini de eline almıştır.[123]

Muhammed b. Tuğç, Seyfüddevle ile yapılan bu antlaşmadan sonra 335/946'da vefat etmiştir. Yerine geçen oğulları Ebu'l-Kasım Unûcur (On Uygur) (335-349/946-960) ve Ebu'l-Hasan Ali (349-355/960-966) sadece şeklen hükümdar olarak devletin başında yer almışlardır. Bu iki dönemde devletin gerçek idarecisi, Muhammed b. Tuğç'un Nûbe (Sudan) li kölesi[124] Ebu'l-Misk Kâfur idi. Hatta Muhammed onu saltanat nâibi olarak tayin etmişti. Kâfur, Ali'nin ölümünden sonra doğrudan kendi adına Mısır'da tek hakim olmuştur.[125]

Kâfur'un 22 yıllık hakimiyeti döneminde içte ve dışta önemli bazı problemlerle karşılaşılmıştır. İçte İsmâilî propagandası ve tahıl üretiminin azlığından kaynaklanan ekonomik problemler; dışta ise Karmatîler, Sudanlılar, Hamdânîler ve Fatimiler'in artan baskıları karşısında kalınmıştır. Bu problemlerin üstesinden gelmeyi başaran Kâfur mahir bir siyasetçi, anlayışlı, zeki, akıllı ve dahi bir idareci olarak tavsif edilmektedir. Ayrıca onun zenginliği ve cömertliği de dillere destan olmuştur.[126]

---

[123] Muhammed b. Tuğç dönemi hakkında bkz. Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 11-12; Kopraman, a.g.e., VI, 199-206.
[124] Bir diğer anlatıma göre Habeşli bir hadım idi. Bkz. C.H.Becker, "İhşîdîler", İA, İstanbul, 1968, 5/II, 945.
[125] Yazıcı, a.g.e., s. 58.
[126] Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, s. 13.

Kâfur'dan sonra Ebu'l-Hasan Ali'nin oğlu Ahmed (357-358/968-969) başa geçtiyse de, zayıf idaresi çok kısa sürdü ve İhşîdî idaresine Fatimiler tarafından son verildi. Zira vezir Ebu'l-Fadl Cafer b. el-Furat, kötü bir devlet adamıydı ve Mısır'da hayat her açıdan bozulmuştu. Nihayet Fatimi halifesi Muiz Lidinillah'ın Cevher komutasında gönderdiği ordu, 358/969'da Fustat'a girdi ve İhşîdî hakimiyetine son verdi. Böylece 34 yıl hüküm süren Ihşidî Devleti son bulmuştur.[127] İhşîdîler'in bu şekilde sona ermesi, toplumda huzursuzluğun hakim olduğu devletlerin âkıbetleri konusunda bir fikir vermesi açısından da önem arzetmektedir.

Nitekim bu devletin yıkılması, sıradan bir hanedan değişikliği değildir. Zira bu tarihten sonra Mısır, Hicaz, Yemen ve Suriye'de Abbasi hakimiyeti sona ermiştir. Bu bölgelerde hutbe Fatimiler adına okunmaya başlamıştır. Ayrıca Fatimiler devlet merkezlerini Mısır'a nakletmişler; Mısır ve Yakın-Doğu'nun siyasî ve sosyal yapısında büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Fatimiler'in bu bölgedeki hakimiyeti 200 yıl sürdükten sonra, Zengîler tarafından tekrar Abbasilere geçebilmiştir.

**2. İhşîdîler dönemi Kültür ve Medeniyeti:**

Ihşidîler döneminde Mısır, Tolunoğulları döneminde olduğu gibi gelişmeye devam etmiştir. Hatta Fatimiler döneminde Mısır'da çeşitli ilim ve sanat alanlarında görülen gelişmelerin sağlam temelleri bu devrede atılmıştır. Dolayısıyla Mısır topraklarında kültür ve medeniyet alanında yaşanan ilerlemede Ihşidîler'in de önemli bir yeri söz konusudur.

İdarede Abbasi hilâfetine şeklen bağlı olan İhşîdîler, halifelere sembolik miktarda bir para gönderiyorlardı. Bir başka ifadeyle yarı bağımsız bir karaktere sahip olan İhşîdîler, bağımsızlıklarının simgesi olarak sikkelere kendi isimlerini yazdırmıştır. Bunlara örnek olarak 329/940-941'de Muhammed b. Tuğç'un kestirdiği sikkelere kendi adını yazdırması verilebilir.[128]

İhşîdîler döneminde Türkler ve muhtelif ırklardan meydana gelen ordunun sayı olarak oldukça önemli bir miktara ve 400.000'e ulaştığı nakledilmektedir. Bununla birlikte ordu, kurucusu Muhammed b. Tuğç'un tesis ettiği düzeni uzun süre koruyamamıştır. Diğer taraftan donanma da önem taşımaktaydı. Muhammed b. Tuğç, Ravza adasındaki tersanenin bir kısmını Fustat'a nakletmiş ve burada gemi imal edilmiştir. Oluşturulan donanmadan

---

[127] Kopraman, a.g.e., VI, 212-213.
[128] Kopraman, a.g.e., VI, 215.

Suriye seferleri ile Nûbelilere karşı yapılan seferlerde, Kızıldeniz ve Nil nehrinde faydalanılmıştır.[129]

İmar faaliyetleri açısından bu dönemde Mısır'da yapılan eserlerin hiç birisi günümüze ulaşamamıştır. Muhammed b. Tuğç, Ravza adasında Kasrü'l-Muhtâr adı verilen bir saray ve bahçe yaptırmıştır.[130] Ayrıca Kâfur da saraylar, iki cami, bir tane hastane ve Kâfûriye bahçeleri inşa ettirmiştir.[131]

Bu dönemde Mısır'da özellikle tarım alanında olumlu gelişmeler görülmemektedir. Sulama kanalları ve setlerinin yeterince tesis edilmemesi sebebiyle istenen seviyede üretim gerçekleşmemiştir. İç ve dış ticâretteki durgunluğa rağmen dokumacılık, ağaç ve maden işçiliğinde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Nitekim geometrik desenli dokumalarla, üzerinde kuş ve hayvan resimleri bulunan çeşitli renklerde dokumalar; üzerinde İhşîdîler devri Abbasi halife ve vezirlerinin isimleri yazılı olan kumaş parçaları günümüze kadar gelmiştir.

İlim ve düşünce hayatında ise, önceki dönemlerdeki gelişmeler devam etmiştir. Âlimler ve edipler, hükümdarlar ve yüksek dereceli devlet adamları tarafından desteklenmiş ve teşvik edilmiştir. İlmî faaliyetler, Tolunoğulları döneminde olduğu gibi henüz medreselerin kurulmamış olması sebebiyle Amr b. el-Âs ve Ahmed b. Tolun camilerinde, emirlerin ve idarecilerin evlerinde gerçekleştiriliyordu. Ayrıca Fustat'ta kurulan Sûku'l-Varrâkîn (Kitapçılar Çarşısı)'deki dükkanlarda kitap satıldığı gibi, ilmî müzakere ve tartışmalar yapılmaktaydı.

Bu dönemde dinî ilimlerde fıkıh alanında Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri yaygınlaşmıştır. Muhammed b. Tuğç döneminin kadısı olan Ebû Bekir b. Haddâd (öl.344/955), Şâfiî fukahâsının önde gelen ismidir.

Zünnûn el-Mısrî (öl.245/859) ile başlayan tasavvufî hareketin, Tolunoğulları döneminde olduğu gibi, Ihşidîler devrinde de gelişerek devam ettiği görülmektedir.

Arap dilinde İbnü'l-Vellâd ve Ebû Cafer en-Nehhâs; tıp ve cedel sahalarında İskenderiye Patriği Saîd el-Bıtrîk meşhurdur. Nitekim Saîd, Aristo'nun Kitâbu'l-Hayavân isimli eserini Arapça'ya tercüme etmiştir.

Tarih alanında ise bu dönemde üç meşhur tarihçi yetişmiştir. Bu tarihçiler ve eserleri şunlardır:

a) İbn Yunus es-Sadafî (öl.347/958). Bir tanesi Mısırlılar'ın aslına, diğeri de Mısır'a gelen yabancılara ait olmak üzere iki tane eser telif etmiştir.

---

[129] Yazıcı, a.g.e., s. 60.
[130] Ağırakça, "İhşîdîler", DİA, XXI, 552.
[131] Merçil, a.g.e., s. 13.

b) Muhammed b. Yusuf el-Kindî (öl.350/961). Meşhur eseri Kitâbu'l-Vulât ve'l-Kudât'tır. Ayrıca Fustat şehri hakkında bir Hıtat yazmıştır. Daha sonra bu konuda eser yazan Makrizî ve İbn Dokmak gibi alimler, bu eserden geniş ölçüde faydalanmışlardır.

c) Hasan b. İbrahim b. Zolak (öl.285/898). İbn Zolak olarak bilinen müellif, Muhammed b. Tuğç'un biyografisini yazmıştır. Ayrıca el-Kindî'nin Kitâbu'l-Vulât ve'l-Kudât'ını tamamlamış ve Fustat hakkında bir eser daha telif etmiştir.[132]

Bütün bunlardan sonra İhşîdîler siyasî, dinî, kültürel ve medeniyet tarihi açısından şu şekilde değerlendirilebilir:

a) Mısır'da kurulan Müslüman-Türk devletlerinin ikincisi olan İhşîdîler, Tolunoğulları'nın yıkılmasından sonra, Bağdat'a doğrudan bağlı valiler dönemindeki kargaşayı sona erdirmiş; Tolunoğulları döneminde olduğu gibi, Mısır'da sağlıklı bir ortamı yeniden tesis etmiştir.

b) İslâm dünyasını tehdit eden Şiî Fatimiler karşısında önemli bir güç olarak görev üstlenmişlerdir. Bu arada siyasî anlamda Fatimiler karşısında muvaffak olamamışlarsa da, Fatimiler döneminde kültür ve medeniyet alanında görülen gelişmenin temelinde önemli rol oynamışlardır.

c) Tolunoğulları döneminde başlayan gelişme, İhşîdîler zamanında da her alanda devam etmiştir. Özellikle tarih alanında önemli eserler verilmiştir.

Sonuç olarak, Türkler'in müslüman olmasından sonra başlayan tarihi süreçte, devlet kurma geleneğinin devam ettiği görülmektedir. İlk Müslüman-Türk devletleri şeklinde tanımlanan ve üzerinde durmaya çalıştığımız bu devletler, siyasî tarih açısından Abbasiler'in otoritelerinin zayıfladığı dönemde, İslâm dininin samimi bir müntesibi olarak, iç ve dış tehlikelere karşı İslâm dünyasının koruyucuları olmuşlardır. Yine siyasî tarih açısından, Tolunoğulları örneğinde görüldüğü gibi, farklı milliyet ve inanç sahiplerinin yaşadığı Mısır'da da hâkimiyet sağlamışlardır. Bunun gerçekleşmesinde idarede başarılı olmaları önemli bir unsurdur. Ayrıca bu devletler, kültür ve medeniyet tarihi açısından büyük bir öneme sahip olmuşlardır. Zira hâkim oldukları topraklarda sosyal, ilmî ve iktisadî gelişmeleri gerçekleştirmişlerdir. Bu şekilde, günümüze kadar gelen zengin İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Genel anlamda topluca bir bakış sunmaya çalıştığımız bu ve diğer devletler üzerinde yapılacak daha geniş çalışmalar, tarihin aydınlanmasında şüphesiz oldukça önemli bir rol oynayacaktır.

[132] Bu dönemdeki ilim ve düşünce hayatı için bkz. Kopraman, a.g.e., VI, 218-221; Ağırakça, "İhşîdîler", DİA, XXI, 552.

# IHVAN-I SAFA (X.yy)'YA* GÖRE İNSANIN BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK YAPISI

*Doç. Dr. Şahin FİLİZ***

**Abstract**

*The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa, A.D. X. C.), who are known as the first humanist community in the history of Islamic Thought, considered human being the core of their philosophical argument and placed him into the center of their intellectualistic view of religion within their major work as called "Rasail Ikhwan al-Safa."*

*According to them, to investigate human being is the most important duty that is related to the metaphysical, ethical and also universal background. The human being is the second and the most important being after God. He is a strange mixture that comes from existence and non-existence, and body and spirit.*

*They argue that nafs (soul) is the same with ruh (spirit). The nafs contains and expresses all the being of human being. It is basically a unique substance, so it has a lot of functions and actions. Yet it shouldn't be inferred that there are two or more nafsas.*

---

* Ihvan-ı Safa yaklaşık X. Yüzyılda Basra'da yaşamış bir aydınlar ve ansiklopedistler topluluğudur. Bu topluluğun kimliği, faaliyetleri ve burada ele alınmayan öteki görüş ve düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ihvanu's-Safa, Rasailu Ihvani's-Safa, Neşr. Butros el-Bustani, Daru Sadr, Beyrut, tsz; S.M. Stern, Studies in Early Ismailism, The Hebrew University, Jarusalem 1983;Ian Richard Netton, Muslim Neoplatonists, Edinburg Unv. Press 1980; Y. Marquet, La d'etermination astrale de I'evolution selon les Freres de la Purete.' Bulletin d'Etudes Orientales, 44/1992 (1993), ss. 127-146, md. 1077/s.44; İsmail Yakıt, Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, Üçdal Neşriyat, İst.1985.

** S.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim

*Trying to imitiate God comes from the aspiration of the eternity. To them, knowing of human being and his nafs mean knowing God and the universe. So their philosophical anthropology is a story of the transition of human being to "form" from "matter."*

Sokrates ve Marcus Aurelius'un ortak bir inançları vardır: O da, insanın gerçek doğasını ya da özünü bulmak için, her şeyden önce onun varlığından tüm dış ve rastlantısal özellikleri kaldırmaktır.

Onlara göre insana dışarıdan gelen şeylerin tümü boş ve değersizdir. İnsanın özü, dış koşullarla değil, yalnızca kendisine verdiği değere dayanır. Zenginlik, sınıf, toplumsal ayrıcalık, sağlık ve düşünsel yetiler, tüm bunlar önemsizdir. Yani verilmiş statülerin değeri yoktur. Tek başına önem taşıyan şey, ruhun içsel tutumu, eğilimidir. Yani kazanılmış statülere olan kabiliyetidir.[1]

Bundan ötürü Sokrates'in düşüncelerinde olduğu gibi, Stoacılık'ta da kendini sorgulama gerekimi, insanın ayrıcalığı ve temel ödevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ödev, yalnız ahlaki değil, aynı zamanda evrensel ve metafizik bir art-alana da sahiptir. Kendi kendisiyle, Tanrı'sıyla uyum içinde yaşayan insan, evrenle de uyum içindedir. [2]

Ihvan ahlakta Sokrates'i örnek alıp izlediğini vurgulamaktadır. Sokrates'in insana yüklediği ödev, sadece ahlaki değil, aynı zamanda evrensel ve metafiziksel bir temele de dayanmaktadır. Benzer görüşleri Ihvan'ın Risaleler'inde de bulmak mümkündür. Ihvan, insanı sadece bir ahlak varlığı olarak değil, aynı zamanda fziksel ve metafiziksel bir varlık olarak da tanımlayıp konumlandırmaktadır.

İnsanı, yine insan nokta-i nazarından bilmek ve tanımlamak kolay değildir. Onu bilmek için, onun yaşam ve davranışını anlamaktan başka bir yol yoktur. İnsanın bir 'doğa'sı, yalın ve türdeş (homojen) bir varlığı yoktur. O, varolanla varolmayanın garip bir karışımıdır. İnsanın yeri, bu iki karşıt kutup arasındadır.[3]

Ihvan'ın Risaleler'inde bulduğumuz bütüncül bir varlık olarak insan, esasen, düşünce tarihi sürecinin fikri ve ameli odağına yerleşmiş merkezi bir varlıktır. Ihvan'ın insan doğası ile ilgili külli ve evrensel bakış açısı, Ortaçağda bile eşine az rastlanacak bir insan görüşü ortaya koymaktadır. Bu insan,

---

[1] Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir deneme, s. 20, 21
[2] A.g.e., s. 20, 21, 25
[3] A.g.e., a. yerler

parçalanmış, bedeni ve ruhu birbirinden koparılmış, sıradan bir varlık değildir. Tanrı'dan sonra alemin ikinci ve en önemli varlığıdır.

Bu durum, insanın modernleşme süreci içine girmesiyle yön değiştirmiştir. Bu yön değişikliğini ve modernizmin insana yüklediği anlamı, kısaca Cassirer'in düşüncesine başvurarak görmeye çalışalım. Böylelikle Ihvan'ın insan ve doğasına ilişkin görüşlerinin ne denli önem taşıdığını farketme imkanına sahip olabileceğiz.

Ernst Cassirer'e göre modern insan kuramımız düşünsel odağını yitirmiştir. Onun yerine tam bir düşünce kargaşası geçmiştir. Kuşkusuz daha önceki dönemlerde de bu sorunla ilgili kuram ve görüşler arasında büyük karşıtlıklar vardı. Ama hiç olmazsa bütün bireysel ayrımların kendisine dayandırılabileceği genel bir yöneliş bulunmaktaydı. Cassirer'e göre, metafizik, Tanrıbilim, matematik ve biyoloji, insan sorunu üzerindeki düşünceleri aydınlatma işini sırayla üzerlerine almışlar ve araştırma çizgisini belirlemişlerdi. Bu sorundaki gerçek kargaşa, tüm bireysel çabaları yönetmeye yetenekli böylesine bir güç merkezi ortadan kalktığında kendini gösterdi.[4]

Acaba Risaleler, insan ve onun doğasını ele alırken, tüm bireysel ayrımların kendisine dayandırılabileceği genel bir yönelişe işaret ediyor mu? Biz, hem dirimbilimsel, hem matematiksel ve hem de Tanrıbilimsel açılardan insanı Risaleler'de bulabiliyor muyuz?

Ihvan sık sık insanın nutfe halinden yetişkinliğe ve oradan da ihtiyarlığa doğru yol alıp yaşam sürdüğünden bahseder. Madenler, bitkiler ve hayvanlarla ilgili olarak yoğun bir şekilde tekrar eden ifadelerine rastlıyoruz. Örneğin, bitkilerin varlık konumu, hayvanların ve insanların varoluşsal doğaları ve sonra da meleklerin varlık yapıları üzerinde defalarca durmaktadırlar.[5]

Ihvan, insan bedeninin (onların deyimiyle, cesedinin) çeşitli organlardan meydana geldiğini ifade etmektedir. Feleklerin dokuz tabakasıyla insan bedenini oluşturan dokuz cevheri karşılaştırır.[6]

Yeryüzünde hayvanların ortaya çıkışının bitkilerden sonra olmuştur. Yalnızca hayvanlar alemi değil, ayrıca onun altındaki her şey, hep insanın ortaya çıkışı ve yaşayabilmesi için, önceden var edilmiştir.[7]

Yalnızca çeşitli türlerin değil, daha gelişmiş hayvanların organları da hiyerarşik bir yapıdadır. Her bir aşağı organ, üstündeki organa hizmet eder, onun korunma ya da olgunlaşmasına yardım eder. Bu yüzden beyin, insandaki

---

[4] Bkz. A.g.e., s. 35
[5] Bkz. Resail, IV/275, 276-280, 281, 282, 390
[6] Bkz. Resail, IV/231
[7] Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 140

hakim organdır ve düşünme, duyum ve hafızanın merkezidir.[8] Kendisinden kan damarlarının ayrıldığı kavşak ve hayvandaki hayati ısının kaynağı olarak kalp, beynin hizmetçisi ve yardımcısıdır. Aynı zamanda kendisine de üç bağlı organ; karaciğer, akciğer ve kan damarları yardım eder. Bu organların çokluğu ve çeşitliliği, gerçekliğin her durumunda olduğu gibi, alemdeki her şeyi yöneten ayrı evrensel sayı yasası tarafından belirlenir.[9]

Ihvan, insanın yaşama attığı ilk adımdan itibaren tanımlamaya çalışmaktadır. Önce genel olarak İslam düşünürlerinin bu konuda bilinen görüşlerini kısaca hatırlamak yerinde olacaktır.

Embriyonik gelişmesi sırasında insan vücudu, tabiattaki diğer bütün varlık alemlerini birer birer geçer. Doğal süre olan döllenmeden doğuma kadar geçen 240 gün boyunca, ilk dört aylık dönem nebati nefsin etkisi altındadır. Beşinci ay boyunca fetüsün organları şekillenmeye başlar. Bu zamanda çocukta hayvan nefsi etkili olmaya başlar ve bu etki doğuma kadar sürer. Vücud, doğup büyümeye başladığında, beynin kral gibi etkinlik gösterdiği ve diğer organların boyun eğdiği bir krallık veya bir şehir gibi işlemeye başlar. Fakat insanın varlığının sembolik merkezi ve en soylu organı olan kalp, vücudun merkezidir. Kalp sadece ruhi idrak sürecinde merkezi değildir, aynı zamanda fizyolojik nefes alma sürecinde de en büyük rolü oynar. Kalp, çoğu düşünüre göre, sadece yaşam veren nefes alma etkinliği değil, aynı zamanda zeka yönüyle de önemlidir.[10]

Risaleler, insanı, onun bedeni ve organları ile, ay-altı alem ve oradaki varlıklar arasında bir takım benzerlikler kuran ifadelerle doludur.[11]

Ihvan'a göre insanın doğası, varlık tarzı ve kendi varoluşunu inşası, sırf kendi gücü ve yeteneğiyle ortaya çıkmamaktadır. Yani, insanın varoluşu ve kaderi, sırf kendi elinde değildir. Ihvan insanı, sadece ay-altı alemdeki en şerefli

---

[8] Farabi'de de bedenin organlarının sıralanışı Ihvan'ınkine benzer. Ancak aradaki fark şudur: Ihvan'a göre organların en rütbelisi ve yücesi beyin iken, Farabi'ye göre, kalptir. Farabi şöyle diyor: " Kalp, kendisine başka bir organın emir vermediği amir organdır. Beyin de amir bir organdır; ancak onun amirliği birincil değil, ikincildir. O, kalbin emirlerine uyar ve diğer tüm organlara emreder. Çünkü kendisi kalbe hizmet eder. Öteki tüm organlarsa, kalbin tabii amaçlarına uygun olarak ona hizmet ederler. O bir evin kahyası ile karşılaştırılabilir: Kahya bizzat evin sahibinin hizmetindedir. Buna karşılık evin diğer üyeleri, ev sahibinin her iki konudaki amacına uygun olarak kahyanın emrindedirler. O sanki ev sahibinin temsilcisidir, onun yerini tutar ve ev sahibinin uğraşması mümkün olmayan şeylerle ilgilenir. Kalbin hizmetinde en yüksek işleri yapmakla görevli olan, beyindir." Bkz. Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla, çn. A. Arslan, s. 79

[9] Macit Fahri, İslam Felsefesi tarihi, s. 140

[10] S. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 115-116

[11] Bkz. Resail, IV/234-235

varlık olarak görmez. Onun tabiatı, Tanrı'dan başka, kendi dışındaki bir takım güç odaklarının katkısıyla oluşmuştur. İnsanın varlık bütünlüğünü ve varlık tarzını daha iyi anlamak için, göksel varlıkların etkisini mutlaka hesaba katmak gerekir. Ihvan, bu etkinin daha ana rahmindeyken başladığı görüşünü savunmaktadır.

Onlara göre insan ana rahminde 'doğal kalış' (el-meks et-tabii) süresi olan sekiz ya da dokuz ayı tamamladıktan sonra, dünyaya gelir. Yedi yıldız (kavakıb) insana nutfe ve cenin aşamalarında tek tek her ay tesir eder. Ihvan Yedi yıldızın ana rahminde insana etkisini anlatırken, onu, hayvanlar, sonradan meydana gelen varlıklar ve kainata kıyaslamak için bu şekilde tanımladıklarını söylerler.[12] Ihvan rahimdeki ceninin dördüncü ayından başlayarak doğumuna dek geçirdiği evreleri ve yıldızların onun üzerindeki tesirlerini anlatır.[13]

Ihvan, insanın biyolojik yapısı, onun ruhani alemle ilişkisi ve ay-altı alemdeki diğer varlıklara göre konumunu açıkladıktan sonra, bu hazırlığı, Risaleler'inde sık sık tekrar ettikleri gibi, 'insanın kendini bilmesi' şeklindeki meşhur sözün açılımını yapmak için tertip etmek niyetindedirler. Bütün problem onlara göre, insanı külli bir varlık olarak tanımanın gerekliliği meselesidir. Onlar ellerinden geldiğince biyolojik açıklamalarda bulunurlar; insan bedenini tanımanın ve onun nasıl bir varlık yapısına sahip olduğunu bilmenin, insanın kendisini bilmeye az da olsa katkıda bulunabileceği umudunu hep taşımışlardır. Ancak asıl sorun onlara göre, insan bedeninden hareketle biyoloji bilimindeki maharetlerini göstermek değil, bütün bir varlık olarak insanı ele almanın, en minimum veriler göz önüne alınmadıkça, eksiklikten ve kusurdan kurtulamayacağına olan inançlarıdır.

İslam filozoflarının çoğunda olduğu gibi Ihvan için de insanın kendisini tanıması (marifetu'n-nefs) en üstün bilgilerdendir ve belki de en önde gelen bilgidir.[14] Onlara göre, kendi dışındaki şeylerin bilgisine sahip olduğunu öne süren bir kimsenin, kendisi hakkında bir şey bilmemesi, tuhaf bir durumdur.[15]

Risaleler'de insan ve onun tabiatı problemiyle ilgili olarak üç türlü görüş ileri sürüldüğü belirtilmektedir: Birinci görüşe göre, insan, bildiğimiz et, kan, kemik gibi maddi ögelerden müteşekkildir. Ihvan bu görüşte olanlara Cismiyyun adını verir. İkincisine göre, insan ruh ve bedenden meydana gelen dual bir varlıktır. Bu, dualistlerin görüşüdür. Üçüncüsüne göre ise, insan bedeni

---

[12] Bkz. Resail, II/417-418
[13] Bkz. Resail, II/423-455
[14] Bkz. Resail, III/372; IV/83
[15] Bkz. Resail, III/372

bir elbise veya kılıftan başka bir şey değildir. Onun gerçek tarafı, sadece ruhudur. Bu görüşü savunanlar da spiritualistlerdir.[16]

Risaleler'de Cismiyyuna ait insan görüşü biraz daha açıklanarak, eleştirilir. Cismiyyuna göre ruh (nefs), maddi (bedeni) oluşum ve bileşimlerden (mizaç, ahlat) doğan bir arazdır. Cismiyyuna göre, böylece ruhun bedenden farklı ve bağımsız bir yanı bulunmamaktadır. Ruh, bedenle birlikte ölür ve yok olur.[17]

Ihvan bu görüşü eleştirerek ruhun maddi olmadığını kanıtlarken "hareket" ilkesine dayanmıştır. Realitede bedenler bazen hareketli, bazen de hareketsiz olduğuna göre bu değişimi sağlayan ruhtur. Ayrıca cisim pasiftir; eylemde bulunmaz. Çünkü fiil arazdır ve onun cevheri de ruhtur. Bu durumda cisime, yani bedene aktivite sağlayan da ruhtan başka bir şey değildir. Bundan başka, eğer insanın bedenden ayrı olarak bir de ruhi varlığı olmasaydı ölümden dolayı üzülme olayını açıklamak imkansız olurdu. İnsanlar ölenlerine, ruh bedeni terk ettiği için ağlarlar. Bedene ağlamalarına gerek yoktur; çünkü o gözlerinin önündedir.[18] Buradaki ruhun, bedenin bir fonksiyonu değil, kendinde reel bir varlık olduğunu ileri süren görüşler daha da anlamlı hale gelmektedir.[19] O, semavi bir cevherdir. Ölmez, yok olmaz; bedenin ölümünden sonra mutlu ya da mutsuz bir şekilde varlığını sürdürür.[20]

Ihvan, 'kendini tanıma'nın, insanı ve doğasını anlamaya çalışmanın en büyük mesele olduğunu söyler. Hatta, 'insanı ve doğasını tanımamanın, sonu, cehennemle bitecek 'bir küfür işi' olduğunu vurgularlar. Onlara göre insanın ruhi ve ahlaki olgunluğu, onun kendisini tanımasına bağlıdır. "Nefsini tanımayan, kendisini (zatını) bilmeyen, ruhla beden arasındaki farkı göremeyen insanlar, bütün çabalarını hayattan tad almak, öte dünya (mead) ve ahiret hakikatini unutarak sadece dünya nimetlerinden faydalanmak ve dünyanın ebediliğini temenni etmek gibi tutumlarıyla yalnızca bedenin durumunu iyileştirmeye, bedenin taleplerini yerine getirmeye çabalarlar. Buna karşılık nefsini tanıyan ve kendi cevherini hakiki yönüyle kavrayan insan, çabasını ruhunun yüceltilmesine yoğunlaştırır; düşüncesini, ruhunun ölümden sonraki halini kavramaya, meadı anlamaya, dünyadan göçmeye, ahiret hazırlığına,

---

[16] Bkz. III/371-372

[17] Resail, II/ 371 vd, ayrıca bkz. III/292, 304; IV/87, 103-104, 303

[18] Mustafa Çağrıcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 59; krş. Resail, IV/36, 85; III/371-374

[19] İbn Sina da ruhun reel bir cevher olduğunu söylemektedir. Bkz. Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, s. 125

[20] Resail, III/289-291; M. Çağrıcı, a.g.e., s.59

iyiliklerde acele edip yarışmaya, tevbeye, kötülük, fenalık ve asi davranışlardan kaçınmaya hasreder."[21]

'İnsanın kendini tanıması'nın yegane gerekçe ve nedeni, Ihvan'ın ahlaki olgunlaşma ve ahirete hazırlık fikridir denirse, bu değerlendirme yanlış sayılmaz. Ancak, eksiktir. Çünkü, 'insanı ve dolayısıyla onun doğasını tanıma', öncelikle ve birinci dereceden, insanı külli bir varlık olarak tanıma temeline dayanmaktadır. Ahlaki olgunlaşma, bedenin ve dünyanın geçiciliğini kavrama ise, bu tanımanın tabii bir sonucudur. Yani Ihvan, insanı, önce ahlaki kategoriler ve amaçlarla tanımlamak yerine, onu, varoluşsal yönden, hümanistik endişeyle tanımaya ve bütün olarak kavramaya çalışmaktadır. Her yönüyle tanınıp bilinmeye konu olan insan için ahlaki değerler, akli ve tabii sonuçlar olarak kendiliğinden anlamlı hale gelebilmektedir. Ihvan, aksi bir bakış açısını benimsemiyor görünmektedir. Bu sonuca birden bire ve üstten belirleyici bir tutumla varmamaktadır. İnsanı, yine insanın tanımasına; kendi kendine bırakarak, manevi alemin yasalarını da bu doğal tanıma ve bilme süreci içine yerleştirebilmektedir.

Bir kaç yerde ifade ettiğimiz gibi Ihvan'a göre, insanın bedeni yapısında maddi alemin bütün varlıklarının örneklerini ve doğalarını bulmak mümkün olduğu gibi, ruhani / manevi (nefsi) varlık tarzında da melek, insan, cin, şeytan ve diğer ruhani varlıklarla bunların alemdeki fonksiyonlarını bulmak mümkündür.[22] Öte yandan insan, hatırlanacağı üzere, 'Tanrı'nın halifesi'dir. Tanrı onu bir vekil gibi, yeryüzünü imar ederek oradaki varlıklara hakim olacak, bitkileri yetiştirecek, yeteneklerle donatmış ve böylece onu kendi tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmıştır. Tanrı insanı kevn ve fesat (süfli) alemin de varlıkları idare etmesi, ulvi alemin de süsü olması için yaratmış ve halife kılmıştır. Bu nedenle, insan potansiyel olarak bilen ve tabiat itibarıyla etkin yaratılmış, aklın kuvvetleriyle ve ilahi destekle bu alemdeki tüm bilgilere ulaşması istenmiştir.[23]

Bununla birlikte, Ihvan, 'verilmiş' bu varlık konumunun, 'kazanılmışlar'la zihni ve ahlaki yönden inşa edilerek ortaya konulabileceğini düşünmüştür. Reel durum elbette bu değildir.[24] Bu, zihni ve ahlaki bir yüceliştir. Tek tek insanlar, birbirlerinden farklı değerler taşıyabilirler. Bu bir insani varlık konumunun ortalama durumudur. İnsan, bu ortalama varlık konumuyla, ayrı ayrı varlık yapılarına sahip beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık karakteri arz eder.

---

[21] Resail, III/289

[22] Bkz. Resail, II/457

[23] Bkz. Resail, I/298; er-Risaletu'l-Camia, ss. 25-26, 156-167, aktaran, A. Koç, Ihvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi, MÜİFY., 1999, s. 55

[24] Bkz. Resail, I/306

**Ihvan'da Ruh-Beden İlişkisi**

Ihvan, insanı düalist bir anlayış içerisinde, ruh ve beden varlığı olarak ele almaktadır. Ihvan'a göre beden; topraktan gelen, karanlık, ağır, atıl, değişken, bozulup dağılabilen, cansız, hareketsiz, hissiz ve ölü, cismani bir cevherdir ve kan, balgam, sarı ve kara safra olmak üzere dört karışımdan (ahlat) meydana gelmiştir. Bunlardan hangisi bedende hakim bir öge olursa, insanın mizacı da ona göre oluşmaktadır.[25] Buna karşılık nefs ise, daha ence gördüğümüz gibi, semavi ve ruhani, cüzlere ayrılmayan, bozulup dağılmayan, bizzat diri, bilkuvve bilen, etkin tabiata sahip, eğitilmeye yatkın ve yetenekli, bedenlerde belli bir süre için onların tamamlayıcısı, sonra onları terkedip ayrılan, sonunda sevinç ya da pişmanlıkla aslına dönen ölümsüz ve manevi bir cevherdir. Ihvan, 'insanın boş yere yaratılmadığı, sonunda mutlaka hesaba çekileceği' gerçeğine işaret eden (Müminun 23 / 115) ayetini de buna delil olarak getirmektedir.[26]

Ihvan'a göre ideal insan, nefs-beden dengesini kurabilen insandır. Ihvan humanistik (insanı ve onun taleplerini öne alan bir tavır) insan tanımlamalarının ötesine geçen bu anlayışlarıyla, insanı iki ayrı kategoride değerlendirmektedirler. Artık bu noktadan sonra, ortalama bir insan tanımından çok, 'insan-ı kamil' ideali ortaya çıkmaktadır.

İnsanın ve kozmozun çeşitli bölümleri arasında benzerlikler kurulurken, evrenin en güzel ve mükemmel bölümü olan ay-üstü alem, evrensel insan (insan-ı kamil) ile karşılaştırılmıştır. Yaratıcısına itaat eden, onun birliğine inanan, diliyle tasdik ettiği gibi, takdis, tehlil, tekbir ve tahmid ile O'nu tesbih eden ve mutluluğun unsurlarını mükemmel olarak gerçekleştiren, meleki hasletlere sahip, ruhen temiz ve günahlardan arınmış evrensel insan; zatıyla kaim, cevherleri itibarıyla mükemmel ruhani ve nurani ay-üstü alemdeki varlıklar düzeyine yükselir. Ay-altı alemdeki dünyasal bölge, yani değişikliklerin olduğu, iyi ve kötü nefislerin karıştığı yeryüzü ise, birey olarak insanla karşılaştırılmıştır. Bu insan ay-üstü alemdeki varlıkların özelliklerine olduğu kadar, ay-altı alemdeki varlıkların özelliklerine de, bir başka ifadeyle melek olmaya da şeytan olmaya da müsaittir.[27]

Görülüyor ki Risaleler'de esasen şu iki kategorik ayrımla iki tip insani varlık konumu ortaya çıkmaktadır. İlki, Ihvan'ın batini ve mistik öğretileri doğrultusunda 'olması gereken' insan tipi; ikincisi de, 'olan insan' tipidir. Risaleler, gerçekte, olması gereken insanı anlatabilmek için, olan insanın varlık konumuna daha fazla yer vermektedir. İnsan, doğası ve çeşitli huy ve

[25] Bkz. Resail, I/260; II/380; III/ 373-374; IV/ 169
[26] Bkz. Resail, I/260, 294; II /379-380; III/373; IV/169
[27] A. Koç, a.g.e., s. 53

davranışlarıyla sadece cansız varlıklara değil, bir kısım hayvanlara da benzetilmektedir.

İnsanın faydalıyı istemek ve zararlıdan kaçması bakımından hayvanlarla benzerlik gösteren yönlerine de işaret eden Ihvan'a göre insan, bir şeyi, ya yırtıcı hayvanlar gibi güç ve zorbalık kullanarak, yahut köpek ve kedi gibi yaltaklanarak, ya da örümcek gibi hile ile elde etmeye çalışır. Veya yırtıcı hayvanlar gibi öldürerek, tavşan ve ceylan gibi kaçarak, ya da kirpi ve kamlumbağa gibi zırha bürünerek zarardan korunur. İnsan, cesarette aslana, korkaklıkta tavşana, cömertlikte horoza, cimrilikte köpeğe, iffette balığa, gururda kargaya, vahşilikte kaplana, uysallıkta güvercine, kurnazlıkta tilkiye, saflıkta koyuna, izzette file, zillette deveye, çalışkanlıkta arıya, zararlı olmada fareye, inatçılıkta eşeğe...benzer. Evrendeki tüm varlıkların özelliklerini taşıyan insan sanatta, ilimde, ahlakta, düşüncede, davranışlarında, sözlerinde, kısaca tüm hayatında bunların izlerini taşırlar.[28]

Ihvan'a göre, 'insan-ı kamil' tiplemelerine uymuyorsa da, asıl insan budur. Çünkü kendilerinin de dediği gibi, insan, ay-üstü ve ay-altı alemdeki bütün varlıkların doğalarını şu ya da bu tarzda kendi varlık yapısında taşımaktadır.[29] Onun eğitilmesi ve hedeflenen evrensel insana dönüştürülmesi, esasen, insanbilimsel açıdan, insanın varlık konumunu bu haliyle ifade edemez. Çünkü, eğitilmesi ve onun insan-ı kamil olmasının sağlanması, sadece, bir istek ve temennidir. Nitekim insan nefsinin yapısı ve güçlerinden söz ederlerken, insanı insan olarak, olduğu gibi bir varlık olarak tasvir etmektedirler.

---

[28] Resail, II/474-475; IV/116; er-Risaletü'l-Camia, ss. 219-220, aktaran A. Koç, a.g.e., ss. 54, 55.

[29] İnsan nefsinin ya da insan doğasının alemdeki her türlü varlığın doğalarını kendi varlık yapısında taşıdığı şeklindeki görüşü, İbn Bacce ( ö. 1138) de aynen benimseyip tekrarlamıştır. İbn Bacce'ye göre düşünmeyen hayvan, canlı tabiatın insana en yakın olan varlık tabakasını oluşturmaktadır. Bütün varlık alanlarında üst tabakaların daha alt tabakaları içerdiği gibi, hayvani varlık alanı da, kendisinin altında yer alan bitkisel varlık alanının bütün özelliklerini içerir. Bitkisel varlık düzeyinde görülen organik fonksiyonlar bu alanda çok daha güçlü bir şekilde tekrarlanarak yeniden ortaya çıkmaktadır. Bitkisel varlığın ilk ve son yetkinliğini oluşturan bitkisel nefs, bu alanın sadece bir basamağını oluşturur. Çünkü tabiat, bitkiyi gözettigi kadar hayvanı gözetmemiştir ve ona son yetkinliğini vermemiştir. Bu nedenle onun bu yetkinliği bir şekilde elde etmesi gerekmektedir. Bu ise, onun daha yetkin ve kompleks bir şekilde donatılmış olmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim hayvani varlık bir çok bakımdan bitkisel varlıktan daha üstün ve yetkindir. Tabiattaki bu gayeli yükselişin, kendini varlık tabakaları halinde göstermesi ise, varlığa önceki tabakaların niteliklerini gölgede bırakan, onu yok etmeyen, ama aşan bir 'yeni'nin eklenmesiyle olmaktadır ki bu yeni, aynı zamanda bulunduğu varlık tabakasının ayırıcı özelliklerini de oluşturmaktadır. Bkz. Yaşar Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s. 64, 65

Aristoteles'den beri bilindiği ve neredeyse aynen kabul edildiği gibi Ihvan da nefsin (ruhun) üç melekesi veya gücü olduğundan söz etmektedir; bunlardan her biri ayrı ayrı ruh adını alır. Birincisi, nebati (bitkisel) veya besleyici ruh: Bitki, hayvan ve insan olmak üzere bütün canlılarda ortaktır. Üç gücü vardır. Beslenme, gelişme ve üreme. İkincisi, hayvani ya da hisseden ruh: Bu da yalnızca hayvan ve insanda bulunur. Harekete geçirme ve duyum olmak üzere iki gücü vardır. Duyumlar da iki kategoriye ayrılır: idrak (görme, dokunma....vd. beş duyu), duygu. Duygu ya ilkeldir (gülme, öfke gibi) ya da gelişmiştir (iyi yemekler yeme, sosyal ve siyasi itibar). Üçüncüsü, Natık (düşünen, konuşan ) ruh. Yani akıl insana özgüdür. Akıl ile ruh burada özdeşleşiyor görünmektedir. Söz konusu güçleriyle ruhun bu üç melekesi, fonksiyonlarını birlikte icra eder ve insanda birleşirler; bu durum, üç dalı olan, her dalın çeşitli küçük dalları bulunan ve bu dalların her birinde çok sayıda meyveler bulunan bir ağaca benzetilebilir.[30]

İnsan, alemdeki canlı-cansız tüm varlıkların doğa ve özellikleriyle zenginleşerek kompleks bir varlık tarzı göstermektedir, demiştik. Ihvan, bunu tasvir ederken, insanı 'olduğu' gibi tasvir ediyordu. 'İnsan-ı kamil' ya da evrensel insan modelleri ise, daha çok, 'olması gereken ve istenilen insan'ı ifade ediyordu. Ancak, yine de bu iki insan tiplemesi arasında Ihvan, sağlam bir bağ kurmayı denemektedir. Adeta onlar, 'ahlaki' bakış açısıyla da tanımlamaya çalıştıkları insanı, son tahlilde, tümüyle bir ahlak varlığı olarak tanımlamak ve görmek niyetindelermiş gibi bir izlenim bırakmaktadırlar. Nitekim onlara göre, insan her ne kadar ay-üstü alemde bulunsa ve bedeniyle dünya bağına merbut olsa da, nefsi, bedenden tecerrüd etmek, sonunda felekler alemine vasıl olmak özlemiyle yanıp tutuşmaktadır. Onlara göre esasen insanın gerçek tanımı ve doğası bu noktada kendisini göstermektedir. Bu, prototip insandır:

" Akıl ve iz'an sahibi bir kimse astroloji üzerinde kafa yorduğu, bu feleklerin genişliği, bu yıldızların büyüklüğü hakkında tefekkür ettiği zaman, nefsi, feleğe yükselme özlemi duyar. Ancak, oralara bu ağır ve atıl cesetle (bedenle) yükselmek mümkün değildir. Nefs, bu bedenden ayrılır, kötü fiilleri veya bozuk fikirleri, üst üste yığılmış cehaletleri ya da düşük ahlakı nedeniyle engellenmezse, ancak işte o zaman oraya ulaşabilir. Eğer bedenle birlikteyken oraya aşk duyarsa, aşık olduğu şeyler de duyulur lezzetler olursa, şehvetleri de cismani ise, nefs, bu haldeyken, felekler alemine yükselme özlemi duymaz. Aksine, kah oluştan bozuluşa, kah bozuluştan oluşa savrularak bu birbirine zıt

[30] Bkz. Ömer A. Ferruh, Ihvan-ı Safa, I/342

cisimlerin karanlığında dolaşır vaziyette kamer feleğinin (ay-feleğinin) altında öylece kalakalır."[31]

Ihvan'a göre insan, ister hayvani nefsi ağır bassın, isterse, insani nefsi ağır bassın, her iki durumda da ebediyeti arzular. Ancak, arzuladıkları ebediyet, mahiyet itibarıyla birbirinden farklıdır.[32] Buna göre Ihvan, oluş ve bozuluş alemini arzulamanın insani nefse değil, hayvani nefse ait bir talep ve arzu olduğunu belirtmektedir. O halde Risaleler'e göre, insani nefs ya da insanın doğası demek, felekler alemine özlem duyan bir varlık tarzı demektir. Bununla birlikte insanın ve insani doğanın oluşup ortaya çıkması, örneğin Emmanuel Mounier'ir dediği gibi, ' bütün manevi ve ruhi vasıfların yüksek bir birliği'[33] değil, bedenle, cismani varlık şartlarıyla birleşmiş bütünlüklü bir insani nefsle mümkündür. İnsan ancak bu düalist yapı içerisinde, cismani varlık yanı ile, insan olarak kalabilmektedir. İnsan, üç varlık alemi (madenler, bitkiler ve hayvanlar) ile gökler arasında bir bağdır; böylece o, dünyasal çevre için bir lütuf aracı olmaktadır; üç varlık alemi ona bağlıdır ve insan da onları kullanma haklarına sahiptir.[34]

Bununla birlikte insan, en son yaratılan en kompleks bir varlıktır. İnsanın ruhani yani ay-üstü aleme ulaşma çabası, Ihvan'a göre, maddi değil, ruhi bir evrim geçirmesi anlamına gelmektedir.

Ihvan sık sık yeryüzünün göklerden, minerallerin elementlerden, bitkilerin minerallerden, hayvanların bitkilerden ve son olarak da insanların hayvanlardan sonra gelmesinin zamani (geçici) olduğunu belirtirler. Fakat, elementlerden minerallere ve daha yüksek tabakalara yükselmek, semavi mükemmelliklere bir dönüş olduğu için fiziksel şekillerin belirsiz derecelenmesi (graduations) gibi bir şey söz konusu değildir. Bir kez daha kökene ulaşılmıştır ve atılacak bir adım daha yoktur. İlahi kökeninin farkına varan mükemmel insan için süreç bitmiştir. Demek ki insanın evrimi ruhsaldır; Tanrı hayvandan sonra insanı yarattığı gibi, insandan sonra da bir şey yaratacak değildir. Çünkü insan, kökenine dönebilme erdemine sahip oluşu nedeniyle bütün yaratıkların amacını yerine getirir. Bütün diğer varlıklar, bu son tekrar birleşme aşamasının gerçekleşmesi için yaratılmıştır.[35]

---

[31] Resail, I/137 vd.
[32] Bkz. Resail, III/280
[33] Bkz. Bilal Dindar, Emmanuel Mounier'de Personalizm, s. 26, 27
[34] S. Hüseyin Hasr, İslam Kozmolololoji..., s. 84-85
[35] er-Risaletü'l-Camia, I/419-420, aktaran, S. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji..., s. 84-85

Risaleler'e göre, ilahi kökeninin farkına varan ve ruhani evrim süreci içinde bulunan insan, bunun dini ve ahlaki bir sonucu olarak, Tanrı'ya boyun eğmelidir. Tanrı'ya boyun eğmezse, şeytanlaşır.

Akıl-baliğ olup da Tanrı'dan gelen emir ve yasağı duyan ve bilen insan, ahiret yerine dünyaya yönelir; yeme-içme gibi şehevi zevklerin peşinde koşarsa, potansiyel bir şeytan olur. Eğer bu hal üzere ruhu cesedinden ayrılırsa, artık fiilen şeytan olur. Oysa insanın konumu, varlıklar arasında orta bir yerdedir.[36] Ihvan, şeytan ve şeytani hallerden de detaylıca söz eder.[37] Özetlemek gerekirse, insan, ay-üstü ve ay-altı alemlerindeki bütün varlıkların özelliklerini kendi varlık bütünlüğü içinde kapsamakta ve temsil etmektedir. Varlıklar arasındaki konumu itibarıyla, nefs varlığı olarak, onlardan farklıdır. O, bu konumuyla bile 'insan'dır. Ihvan'a göre, söyleyecek olursak bu, 'olan ve kendisi bakımından var olmuş bulunan' insandır. Ancak, Ihvan'a göre, tabiatı bitki ve hayvanlara bahşettiği hayati donanımlar, insanda yoktur. Çok kompleks ve karmaşık bir varlık yapısına sahip insan, bu varlıklar gibi kalamayacağına; ruhi bir evrime gireceğine göre, bundan sonraki insani inşası için, kendi çaba ve gayretine başvurmak zorundadır. Aksi halde, bitki ve hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğu bedeni, onu, ay-feleği altında kalmaya mahkum edecek, neticede, öteki varlıklardan farkı kalmayacaktır. Bu da, insanın insan olarak ortaya çıkmasını; ruhani aleme yükselişini engelleyecektir. O halde, insanın kendisi, doğası ve nefsi, bütün bir varlık yapısıyla, ilahi kökenini arayarak ruhani olgunlaşma sürecinden geçmek zorundadır. İnsanın insanlığını fark etmesi ve kurması, bu ilahi kökeni fark edip, felekler alemine ulaşmayı özlemesine bağlıdır. Bunu yapabilmesi için de, bedeninden, onun isteklerinden, kötü fiil ve bozuk fikirlerden sıyrılması gerekmektedir.

Ihvan, 'olması gereken' insan tanımını, ne yazık ki tecrübe edilemeyecek bir şarta bağlıyarak mistik yorumlara girmektedir. Bu şart, herkesin ulaşabileceği ya da üstesinden gelebileceği bir olgunlaşma tecrübesidir. Mistik bir olgunlaşma ve ruhani bir tekamülün ner insan için mümkün olmadığını kabul etmek zorunlu olmakla birlikte, Ihvan bu tecrübeyi insan tanımının biricik unsuru saymakla, ancak sınırlı bir insan topluluğuna üye bireylerin tanımını yapmış olmaktadır. İnsan felsefeleri, nihai bağlamda batıni ve mistik izahlarıyla dini bir veçheye bürünmektedir. Ancak yine de, bu durum onların hümanist felsefelerine; insanı, nefsini ve doğasını merkeze alan genel görüşlerini ortadan kaldırmamaktadır. Bu noktada Risaleler'ine insanı konu almakla kalmamakta, aynı zamanda bunu bir insan felsefesi olarak ortaya koymaktadırlar.

---

[36] Resail, IV/110, 116

[37] Bkz. Resail, Iv/105-124

Şimdi, acaba, insan nefsi nasıl bir varlıktır? Nefs, insandan ayrı mıdır? Güçleri nedir?

Hemen şunu ifade edelim ki daha önce Ihvan, insan nefsinin reel bir varlık, ruhani bir cevher olduğunu söylemişti. Nefs, onlara göre, kendi başına hakiki bir varlık olup, bedenin bir fonksiyonu değildir. Hatta onlar, Cismiyyun dedikleri materyalistlerin insan anlayışlarına bu yönden karşı çıkmışlardı. O halde insan nefsi, müstakil ve reel bir cevherdir.

Biz, insan ve nefsi bahsini kendi içinde incelemeden önce, Külli Nefs ile insani nefs arasındaki ilişkiyi ele alalım.

**a. İnsan Nefsi**

İnsan nefsi, Risaleler'de insan ruhu anlamına gelmektedir. Ihvan, ruh ile nefsi eşdeğer görmektedir.

Ihvan'ın genel felsefesi insan üzerine kurulduğu gibi, bu aynı zamanda, insan nefsi üzerine kurulmuş demektir. Yani insan varlığı şahsında nefs kavramı Risaleler'de merkezi bir yer işgal etmektedir. Burada, insani nefsten söz edileceği için Külli Nefs yani Alem Ruh'u üzerinde durulmayacaktır. Çünkü bu Nefs, südur nazariyelerinde Külli Akıl'dan sonra gelen kozmik bir nefstir. İnsani nefs, Külli Nefs'in güçlerinden birisidir.[38] Onlara göre insani nefs aynı zamanda, 'diğer canlılardan farklı olarak her bir insana mahsus olan temyiz gücü' demek olan insani akıldır.[39]

Risaleler'de nefsin ne olduğu konusunda üç ayrı görüşten söz edilmektedir. Birincisine göre, nefs, latif bir cisim olup gözle görülmez, duyularla algılanmaz. İkincisine göre, o, ruhani bir cevherdir, dolayısıyla cisim değildir. Duyularla algılanmaz ama, akılla kavranabilir. Üçüncüsüne göre ise, nefs, bedeni oluşum ve bileşiklerden ortaya çıkan bir arazdır. Bedenle birlikte var olur, yine onunla birlikte yokluğa gider. Bu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Cismiyyun adını verdikleri materyalistlerin görüşüdür.[40]

Ihvan, daha ziyade ikinci görüşü benimser. Buna göre nefs, ruhani bir cevherdir. Zatıyla diri, bilici ve tabiatta etkendir.[41] Bedenin ölmesiyle ortadan kalkmaz. Cisim ve araz da değildir. Beden gibi, atıl ve hantal değildir. Bilakis bedene hareket veren odur. Bedene ruh veren odur. Bedeni harekete ve aktiviteye iten, bu ruhtan başka bir şey değildir. Nefs, buna göre, reel, ruhani,

---

[38] Bkz. Resail, II/132-133; III/185,189,197,386
[39] Bkz. Resail, III/386,387
[40] Resail, III/372
[41] Resail, IV/184

semavi ve zatında müstakıllen diri olan bir varlıktır. Kısacası, insanın insan olmasının ifadesidir.[42]

Ihvan, nefsin değişik isimler aldığını söyler. Onlara göre farklı adlar alması, çeşitli eylemlerinden kaynaklanır. Gerçekte nefs, tektir.[43] Nefsi duyu organlarıyla bilmem imkansızdır. Bununla birlikte kuvvetleri aracılığıyla kendinden doğan fiilleriyle bilinebilir.[44] Burada sadece nefsi, nefs olması bakımından incelemeye çalışacağız.

Risaleler'de nefs çeşitlerinden söz edilirken, insan nefsinin bunlar arasındaki yeri ve konumu belirlenmeye çalışılır. İnsan nefsinin farkı, sahip olduğu insani doğası ile ortaya çıkar. Ihvan, öteki nefsleri ve doğalarını ele alırken, insan nefsini onlarla karşılaştırır:

" Bil ki, nefslerin mertebeleri üç çeşittir. İnsani nefsler, bunlardan biridir. İkinci ve üçüncü gruptaki nefsler, ya, insani nefslerin mertebece altında, ya da üstündedir. Altında olanlar yedi mertebedir. Üstünde olanların sayısı da yedidir. Böylece tümü birden on beş nefs eder. Bunlardan meleki mertebedeki nefs, aynı zamanda hikemi nefstir. Nebevi ve ilahi (namusi) nefs, kudsi mertebedeki nefstir. Bu ikisi, insani nefsin üstündedirler. Buna karşılık bitkisel ve hayvani nefs de, insani nefsin altındadır. İnsani nefsin üstündeki hikemi nefs, ilahi (ve nebevi) nefsin aşağısındadır. İnsani mertebedeki nefse Kur'an, "şüphesiz ki biz insanı en güzel surette yarattık" ayetiyle işaret eder."[45] Diğer nefsler için de Ihvan, ilgili ayetlerden örnekler vererek konuyu detaylandırır.

İnsani nefsin asıl ayırıcı vasfı ve varoluşsal konumu, kendinden aşağı olan bitkisel ve hayvani nefslerle kıyaslandığında ortaya çıkmaktadır. Çünkü kendinden yüksek nefsler ile kıyaslandığında insani nefs daha alt seviyededir. Yani üstündeki nefsler ve onların mertebeleri, insan nefsi için birer imkan iken, aşağı mertebedeki bitkisel ve hayvani nefsler, aşılmış nefslerdir. Risaleler bu konuya ilişkin olarak şu ifadelere yer vermektedir:

" Tanrı insani nefsi (nefs-i natıkayı) bir nimet olarak vermiş; ona kendi iyiliklerinden katmış ve diğer hayvani nefslerden farklı kılmıştır. Mükemmelliğe ulaşabilmesi için onu desteklemiştir. Duruşunun güzelliği, sağlamlığı ve kusursuzluğu nedeniyle filozoflar insanın bu varlık yapısını bilmekten aciz

---

[42] Bkz. Resail, III/51; IV/111; III/373, 466. Oysa Muhasibi (ö. 857)' ye göre, nefs, reel bir varlık değil, nominal bir varlıktır. Bkz. Hüseyin Aydın, Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 90. İnsan nefsi ile ilgili geniş değerlendirmeler için bkz. Sahin Filiz, The Concept of Humanism in Abu Hayyan al-Tawhidi (d. 1023) and Erasmus Desiderius ( 1536), Delivered at The Department of near Eastern Languages and Civilisations of Harvard University, Cambridge/MA, 2000.

[43] Bkz. Resail, II/386

[44] Bkz. Resail, III/241

[45] Resail, I/311 vd.

kalmışlardır. İnsan güzel konuşması, ilginç dili, söz söyleme sanatı, meramını ifade edebilme yeteneği ile diğer hayvanlardan farklı kılınmıştır. Duyması, idrak etmesi ve kavrayabilmesi ile, çok çeşitli yeteneklerle donatılmıştır."[46] Bunların hiç biri diğer canlıların nefslerinde bulunmamaktadır. İnsan nefsi, Tanrı tarafından 'verilmiş' olanlarla bile, peşinen ötekilerden üstündür.

Psikolojilerinde anahtar kavram olan ruh (nefs), üç türlü güce sahip bulunmaktadır. Bitkisel[47], hayvani ( ya da duyusal)[48] ve insani[49] ( ya da akli) güçlerden her biri Ihvan'a göre ruh (soul)tur. Bunların hepsi de insanda birlikte çalışır ve aralarında bir birlik kurarlar.[50] Risaleler'e göre insani nefs, kendinden aşağı seviyede bulunan bitkisel ve hayvani nefslerin bütün özelliklerini, yaratılıştan taşımaktadır. Ancak kendinden üstün olan meleki ve nebevi nefslerin özelliklerini sonradan kazanmak, insani varoluşunu bu kazanımlarıyla inşa ederek olgunlaştırmak zorundadır. İnsani nefs, ancak bu sayede aşağı nefslerden tam anlamıyla farklılaşmış ve kendi varlık konumuna kavuşmuş olacaktır. Onun için nefs, Türk filozofu Farabi'nin de düşünce sisteminde yer aldığı gibi, Tanrı'dan ilk südur eden Külli Akıl'la, Faal Akıl'la ittisal edebilmenin yollarını aramalıdır.

Nefsin Faal Akıl'la birleşmesi konusunda Farabi ile aynı görüştedirler. Onlar Yeni Platoncu görüşü paylaşarak başlıca dört varlık kategorisini benimsemişlerdir. Tanrı---Faal Akıl---Nefs---Heyula. Nefs, varlığını Akıl sayesinde devam ettirir. Yine nefs de yetkinliğini ve erdemlerini Akıl'dan alır. Nihayet, varlık hiyerarşisinin en alt basamağında bulunan madde (heyula) de, Akıl ile Madde arasında bulunur. Nefs, gerek yetkinlik, gerekse erdemler konusunda Akıl ile Madde arasında araçtır. Dolayısıyla maddi alemdeki varlıklara değer katan da nefstir. Esasen, akıl ve nefsin aksine olarak madde, üstün varlıklara karşı ilgisizdir.

[46] Resail, I/315

[47] Bkz. Resail, I/313; II/ 421; III/193. Bu hususla ilgili olarak aşağıdaki ayetleri göstermişlerdir: Nisa 4/3 ve A'raf 7/32

[48] Bkz. Resail, I/314; III/280. Hayvani nefse Kur'an'dan dayanak getirmek için şu ayetleri getirmişlerdir: Saf 61/18, Enfal 8/60, Al-i İmran 3/169-170, Fetih 48/26, Tevbe 9/74

[49] Bkz. Resail, I/314-315; III/280-281. Bu konuda şu ayetleri örnek vermektedirler: Al-i İmran 3/ 191, Nisa 4 / 56, Nahl 16/34

[50] C.A. Qadir, Philosophy and Science in the Islamic World, s. 57. İbn Sina'nın nefs teorisinde de nefs, bitkisel, hayvani ve insani nefs olmak üzere üç ayrı varlık karakterine sahiptir ve bunlar aynı zamanda üç farklı nefsi güçtür. Yine İbn Sina, bu güçlerin insani nefste aktif üç ayrı tabiattan ibaret bulunduğu, ama netice itibarıyla tek ve reel bir nefsin sadece görünümleri olduğu görüşünü benimseyerek bu hususta Ihvan'ı izlemektedir.. Bkz. Hayrani Altıntaş, a.g.e., s. 128-134.

Ona değer katma çabasında olan ise, yine nefstir; hatta bu yüzden nefs sıkıntı ve ve mutsuzluk çeker.[51] Eğer Tanrı Akıl aracılığıyla nefsi maddeye karşı destekleyip yardım etmeseydi, nefs, madde denizinde boğulurdu.[52] Aynı durum, insani nefs ile insan bedeni arasındaki ilişki için de geçerlidir. Çünkü, hatırlanacağı gibi, insani nefs de, Ihvan'a göre, Külli Nefs'in güçlerinden birisidir.[53]

İnsani nefs, maddi / cismani bedene karşı ilgi gösterirken, beden buna karşı istekli değildir. Bu yüzden nefs, ızdırap ve sıkıntı içinde kalır. Belki de insanın gerilimli bir varlık konumunda bulunması (yani ne melek ne de hayvan olması) bu nedenden kaynaklanmaktadır. Nefsin, tam olgunluğuna ve gerçek insani nefse dönüşmek için bedenden tamamen ayrılması gerekir.[54] Bu da ölümle olur. Ancak, bu noktaya kadar nefs, olgunlaşma süreci içinde devamlı insanın varlık konumunu inşa eder.

Risaleler'e bakılırsa, insani nefs, kendinden üstün olsun, aşağı olsun bütün nefslerin özelliklerini kendi varlık tarzında taşımaktadır. Bir bakıma üstün ve aşağı nefsler, insani nefsin dışında müstakil olarak var bulunmakla birlikte, aynı zamanda, insani nefsin potansiyel güçleri olarak görünmektedir.

Akli nefs, tamamıyla insanın zihin dünyasının zenginleşmesini sağlayan melekedir. Zihin duruluğundan mantıki etkinliklere, hatta düş, ilham ve vahye kadar bütün akli, fikri ve zihinsel gelişmeler, insan ruhunun bu melekesine bağlıdır. İlahi nefs (Namusi nefs) de, insanın maddi dünyayı aşarak Tanrı'ya yaklaşmasına, O'ndan feyz almasına ve kendi cinsinden olan diğer varlıklar için bir feyz ve cömertlik kaynağı olmasına imkan verir.[55]

Son meleke, bekayı en büyük hedef edinir. Ihvan'a göre yok olma endişesi ve ebedilik özlemi insan doğasındaki bütün arzuların temelidir. Buna göre, insanın fiilleriyle bilgi ve maharetlerinin kanunları, ahlak ve seciyeler; bunların kanunları da yok olma endişesi ve ebedilik özlemidir. Tanrı, eksiklikle fenadan uzak ve kalıcıdır; ayrıca ilke olarak illetin (Tanrı'nın) bazı nitelikleri ma'lulde (insanda) bulunur. İşte insandaki yok olmaktan kurtulma ve baki olma

---

[51] M. Çağrıcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 71

[52] Bkz. Resail, III/185-186, 285, 465

[53] Bkz. Resail, II/132-133; III/185, 189, 197, 386

[54] Nefsin bedenden ayrılmasıyla gerçek ve kalıcı olgunluğa ve mutluluğa kavuşmak düşüncesi, Meşşailik olsun tasavvuf akımları olsun, esasen bütün İslam felsefe geleneğinde kabul gören yaygın bir fikirdir. Örneğin, Ihvan'dan önce yaşayan Kindi (ö.866) ile, hemen Ihvan'dan sonra yaşayan İbn Miskeveyh (ö.1030), bu konuda Ihvan'da aynı düşünceyi benimsemişlerdi. Bkz. M. Çağrıcı, a.g.e., s. 40, 41; İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak, Beyrut 1138.

[55] M. Çağrıcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 64; krş. Resail, I/313-316

isteği buradan kaynaklanmaktadır.[56] Ihvan'a göre nefsin veya insanın Tanrı'ya benzemesi de bu anlama gelmektedir. Tanrı'ya benzemek, ebedi kalma arzusunun O'nun en başta gelen niteliklerinden birisi olduğu bilinciyle çaba sarfetmektir.

Ihvan insan nefsi ile öteki nefsler arasındaki ilişkileri anlattıktan sonra, bir de, insan nefsinin tek tek kişilerdeki farklı yapı ve görünümlerinden söz ederek nefsin kendi içinde de bir derecelenmeye sahip bulunduğunu belirtirler.[57]

İnsan nefsi ve onun öteki nefsler arasındaki yerini tayin etmek açısından, nefsin ne olduğunu bilmek önemli bir husustur. Zira insanın nefsini bilmesi, evreni bilmesidir. Çünkü insan, cismani ceset ve nefs gibi birbirine zıt iki cevherden oluşmaktadır.[58] Buna göre insanın kendini bilmesi, tüm zıtlık ve uyumlarıyla, nefsini bilmesidir; İnsan doğasının tanınmasıdır. İnsanı öncelikle sırf insan olarak kavramaya çalışmak demektir. Bu da netice itibarıyla evreni tanımak anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan, Ihvan'ın da ifade ettiği gibi, nefsin mahiyetini durup dururken tanımak ve bilmek mümkün değildir. Buradaki bilgiler, daha ziyade nefsin fonksiyonlarından ve görünümlerinden hareketle elde edilen bilgilerdir. Öylece nefs bitkisel, hayvani, insani, meleki-namusi özelliklerini sergileyecek ve bu güçlerini kullanacak bir aktivite esnasında tanınabilir. Bu ise, nefsin ilgili güçlerinin etki alanı, çeşitleri ve ortaya koydukları sonuçları tanındığı takdirde mümkün olabilir.

O halde, acaba insan nefsi nasıl eylemde bulunuyor? Fiillerinin niteliği nedir? Nefsin fiilleri, sınırlanmış ve belirlenmiş mi, yoksa, sayılamayacak kadar çeşitli ve değişken mi? Acaba biz, insanı bütün bir varlık olarak tanıyabilmek için, fiilleri sınırlı bir nefsin güçleri yeterli gelir mi? Eğer nefs, sınırlı güçleri ve belirli aktiviteleri olan bir cevherse, insanı ancak belli açılardan tanımlama zorunda kalmak gibi bir engelle karşılaşır mıyız? Diğer taraftan, eğer nefsin güçleri çoksa, sınırsız ve çeşitliyse, karşımıza o zaman kompleks ve karmaşık bir yapıya sahip bir varlık çıkmaz mı? Öte yandan, nefs, bu çeşitlilik içinde değişken ise, Ihvan, 'nefs değişmez bir cevherdir' görüşüyle ters düşmez mi?

Son problemden başlayarak konuyu ele almaya çalışalım. Nefs, Ihvan'a göre, kendi başına bir cevher olarak, asla değişme ve bozulmaya uğramaz.

---

[56] A.g.e., a. yer; yer; krş. Resail, I/ 313-314

[57] Bkz. Resail, I/399

[58] Bkz. Resail, II/462; III/ 34-35. Türklerin ilk ataları olarak kabul edilen Choular, bedeni, maddi; ruhu da manevi ruh diye adlandırmışlardır. Onlara göre maddi ruh, ölümden sonra yere gider. Manevi ruh da ğöge çıkar. Esasen Chouların bu görüşü tam anlamıyla düalist bir görüştür. Ihvan'ın bu anlamda tam bir düalist görüşte oldukları söylenemez. Bkz. L.S. Vasil'ev, " Religiya v Drevnem Kitae", İstoriya Religii Vostoka, Moskva 1988, s. 279

Ancak bedenle birlikte bulunduğu sürece, bedenin temel özellikleri olan oluş, değişme ve bozulmadan etkilenir. Bu bakımdan en azından yaşadığımız ay-altı alemde nefs, bedenle birlikte varlığını sürdürmektedir. Bu birliktelikten doğan nefsin bir takım etkinlikleri ve güçleri vardır. Bu güçlerin sorgulanması da nefsi daha iyi tanımak açısından önemlidir.

**b. İnsan Nefsinin Güçleri**

Daha önce Ihvan'ın nefs ile ruhu müteradif olarak kullandıklarını belirtmiştik. Hatta insanı nefs ve cesetten müteşekkil bir varlık olarak tanımlamışlardı. Ihvan-ı Safa genel olarak nefs kavramını kullanmış, ruh kavramını seyrek de olsa, nefs yerine kullandıkları olmuştur. Oysa Ihvan, aşağıda vereceğimiz ifadelerinde beden-ruh çatışması yerine, ruh-nefs çatışmasından söz ederek, nefsi ahlaki bir alan içine yerleştirmekte ve daha sonra da Tanrı'nın insana ruh üfürdüğünü belirten ayeti anarak şöyle devam etmektedir:

" Ona ruhumdan üfürdüm, nefs ve ruhunu bedeninde (cesedinde) bir araya getirdim. Buna göre Ademoğlu, nefsiyle işitir, görür, koklar, zevk alır, dokunur, hisseder ve yer...Ruhuyla da, akleder, anlar, idrak eder, öğrenir, haya eder, sakınır...İnsanın kızması, korkması, şehveti, oyunu, eğlencesi, gülmesi, sefahati, hile ve aldatması nefsinden kaynaklanır. Buna karşılık, yumuşak huyluluğu, vakarı, hayası...doğruluğu, inceliği ve sabrı da ruhundandır. Akıllı bir kimse (zü'l-lübb), nefsin huylarından birinin (hulk min ahlakı'n-nefs) kendine egemen olmasından endişelenirse, ruhun huylarından biri, buna zıddıyla karşılık verir. Ruh insanı buna bağlar. Dolayısıyla ruh, hiddete hilimle, uçarılığa vakarla, şehvete iffetle mukabelede bulunur."[59]

Ihvan bu ifadelerinde genel felsefelerine uygun olarak nefs ile bedenin değil, nefs ile ruhun çatıştığını öne sürmektedir. Tespitlerimize göre bu durum, Ihvan'ın ve Risaleler'in genel felsefesine uymamaktadır. Çünkü Ihvan, insanı ve onun insani varlığını bütün olarak ifade ederken, bunu hep nefs kavramıyla dile getirmektedir. Ayrıca, en değerli insani varlık olarak nefs gösterilmekte, ona 'ruhani, ölümsüz, manevi ve nurani' gibi nitelikler yüklenmektedir.[60] Ruh kavramı ara sıra da olsa nefsi işaret edecek tarzda kullanılmaktaydı. Bununla birlikte, ruh ile nefsi karşı karşıya getirip her birini mahiyetçe birbirlerinden farklı birer varlık gibi görmeleri, tam bir çelişki sayılmalıdır. Nefsin güçlerini açıklayacağımız bundan sonraki ifadelerde de nefs, hep merkezi bir kavram ve varlık olarak ele alınmakta, ruhu, bu ifadelerinde görüldüğü şekliyle, nitelendirmemektedirler. Çünkü onlara göre insan ve onun bütün varlık tarzı

[59] Resail, I/301
[60] Örneğin bkz. Resail, I/260

denildiğinde hep, nefs anlaşılmaktadır. Nefs, baştan beri izlerini takip ettiğimiz kadarıyla, ahlaki kötülüklerin nominal bir toplamı değil, kendi başına reel ve değerli bir varlık olarak ifade edilmiş olmaktadır.

Bu çelişkili ifadeler, tespitlerimize göre, sadece burada göze çarpmaktadır. Oysa Risaleler'in tümü incelendiğinde, durum, tespitlerimizi doğrular niteliktedir.

Bitkisel, hayvani ve insani nefsler, insan nefsinin birbirinden farklı üç türlü potansiyel güç ve aktivitesine işaret etmektedir. İsim, sıfat ve fiillerinin farklılığı, üç ayrı nefsin bulunduğunu göstermemektedir.[61] Çünkü insan nefsi tek ve bir bütündür. Ihvan'a göre, insan nefsinin hangi gücü fiili hale getirdiğini, insani eylemlerin ortaya çıkışıyla çözebiliriz. Nefs, çok çeşitli güç ve fiilleriyle sanki birbirinden ayrı nefslermiş gibi gözükür. Oysa, tek bir nefs vardır ve görünen de onun türlü türlü fiilleridir.

Ihvan, akıl etmekten yumuşak huyluluğa, öğrenmekten hayaya kadar, bütün iyi nitelikleri ruh; işitmekten şehvete, hiddetten hileciliğe kadar da bütün kötü nitelikleri nefse yüklerken,[62] bu işaret edilen çelişkili ifadelerini adeta düzeltiyormuşcasına, bu kez, genel felsefelerine uygun olarak, her türlü niteliği sadece nefse yüklemektedir. Genel felsefeleri ve insan görüşleri açısından bakıldığında, doğru olan da budur. Çünkü insan, külli anlamda ancak, tüm niteliklerin nefse yüklenmesi neticesinde asıl tanımına kavuşmaktadır. Nitekim, aşağıdaki ibarelerde nefs, bir aktivite varlığı olarak gösterilirken, aynı zamanda insanın varlık bütünlüğü anlamına geldiğine işaret edilmektedir:

"Nefs, iki gözle görür, kulaklarla işitir, burunla koklar, dille tadar, dudaklarla ve dille konuşur...beynin ortası ile şeyleri tefekkür eder, beynin önü ile duyulurları (el-mahsusat) tahayyül eder, beynin arkası ile bilgileri depolar...kısaca söylemek gerekirse, insan vücudunda (cesedinde) hiç bir organ yoktur ki, nefs için o organda fiillerden, sanatlardan ve amellerden bir örnek (darb) bulunmasın. Bu bedende (cesette) yerleşik (sakine) bulunan nefsin, bu bedendeki organlardan doğan tabii güçleri ve doğal ahlakı (ğarizi) bulunmaktadır."[63]

Burada nefs, daha önce sadece ruha has kılanan tüm aktiviteleri ve nitelikleri kendinde toplamakta; insanın özünü oluşturmaktadır. Yukarıdaki ifadelerinde Ihvan'ın dikkatimizi çeken bir diğer çelişik düşünceleri de, nefsin her bir gücü için, özellikle düşünme ve bilgi edinme fiilleri için, beynin belirli yerlerini mekan olarak göstermeleridir. Oysa, onların buna karşı çıktıklarını genel felsefelerinden hatırlıyoruz. Düşünme, tefekkür etme ve tahayyül etme

---

[61] Bkz. Resail, II/386, 387

[62] Bkz. Resail, I/301

[63] Resail, II/385, 386

gibi aktiviteler için beyinde birer mekan tahsis eden geleneksel görüşe Ihvan, açık açık karşı çıkmıştı. Burada ise, açıklıkla söylemeseler dahi, önceki görüşleriyle çelişir nitelikte ifadeler kullanmaktadırlar. Bizce bu, Ihvan'ın ikinci çelişkisi olarak zikredilebilir. Hatta nefsin, göründüğü organlara ve işlediği fiillere göre de farklı adlar aldığını söylemektedirler.

Ihvan'ın bu çelişkili ifadelerine zemin teşkil eden görüşleri şu şekilde dile getirilmektedir:

"Bedenin (cesedin) organlarından her birisinin, o nefse mahsus olmak üzere, nefs güçlerinden bir gücü vardır. Nefs, bu organlarla düşünür, bir organla yaptığı şey, bir başka organla yaptığı fiillere muhaliftir. Kuşkusuz bu güçler, bir gücün kendisine tahsis edildiği söz konusu organın nefsi diye isimlendirilir. Örneğin, görme gücü bu şekildedir. Görme gücü, gözün nefsi diye adlandırılır. İşitme gücü, kulağın nefsi, tadma gücü, dilin nefsi, koklama gücü de burunun nefsi diye isimlendirilir."[64] O halde nefs, bir çeşit güç merkezidir. Nefsin çeşitli organlar ve isimler altında gerçekleştirdiği fiiller, beden ve dış dünya ile ilişkilerin boyutlarına göre niteliklere bürünürler. Nefsin bir güç merkezi olarak her türlü fiil ve eylemde bulunmaya kabiliyetli olması ve potansiyel bir aktivite odağı olması, insanın, bütün dış değerlendirme ve kategorilere başvurmadan bütüncül bir varlık olarak kavranması için, hareket noktasını teşkil eder. Fiiller şu ya da bu isim ve organla ortaya çıktıktan sonra, insanı bir varlık bütünlüğü içinde tanımak güçleşir; olsa olsa, bunlar, insandan sadır olan şu ya da bu nitelikteki fiillerden ibaret bulunur. Bu noktadan sonra insanı tanımak yerine, onu ahlaki açıdan değerlendirmek söz konusu olur. İşte bunun için Ihvan, insanı ahlaki bir varlık olarak ele almadan önce, hemen hemen bütün Risaleler'i, bir güç merkezi olan insanın özünün yani nefsinin yine nefs olarak belirlenmesi için gayret sarfetmektedir.

Ihvan, insan ve nefsi hakkında henüz ahlaki bir kategorilendirmeye ve yargılara girişmeden önce, insan nefsinin kendine ait niteliklerini şöyle tasvir etmektedir:

"Salt kendi başına (bimücerrediha) nefse özgü sıfatlara gelince: nefs, ruhani, semavi, nurani, zatıyla diri, potansiyel olarak bilici (allame bi'l-kuvve), tabiatı icabı etkin, eğitilmeye elverişli, cisimlerde etkin ve onları kullanabilen ve belli bir süreye kadar hayvani ve bitkisel cisimleri tamamlayıcı bir cevherdir:"[65]

Ihvan, öteki İslam filozofları gibi Platon felsefesini izleyerek, insan nefsinin güçlerini ahlaki yargılara da dayanak sağlayacak şekilde şöyle sıralamaktadır:

---

[64] Resail, II/387
[65] Resail, I/260

"Kabileler ve halklara benzeyen tabii güçler ve ğarizi ahlak, üç çeşittir: birincisi, bitkisel nefsin güçleridir. Bunlar aynı zamanda şehevanidirler. Yeri karaciğer olup bir takım erdem ve reziletleri üreten güçtür. Fiilleri bedenden doğar. Kısacası, beslenme ihtiyacını karşılarlar. İkincisi, hayvani nefsin güçleridir. Cinsel ilişki, beslenme, savunma gibi ihtiyaçlarını karşılarlar. Bedende bulunduğu yer, kalptir. Bu güçlerin hareketleri, ahlakları, duyuları, faziletleri, reziletleri ve fiilleri damarlar vasıtasıyla bedenin her tarafına nüfuz eder. Üçüncüsü de, natık nefsin güçleridir. Mekanları beyin olup, bilgileri, faziletleri, reziletleri ve fiilleri sinirler vasıtasıyla vücudun çeşitli yerlerine dağılır."[66]

Bu güçlerin yukarıdan aşağıya doğru birbirleriyle eşgüdüm içerisinde çalışması gerekmektedir. Bitkisel ve şehevani güç, gadabi (öfke) güç; gadabi güç, natıka; natıka da, namusi-meleki güç tarafından denetlenmelidir. Diğer beş duyu ise, birleştirici niteliktedir.[67]

Ihvan, daha önce de belirttiğimiz gibi, Yeni Platoncu yaklaşımla bunlara 'akıllı ve hikmetli nefs' ile 'namusi-meleki nefs' diye iki güç daha ekler.[68]

Esasen Ihvan'a göre, insan nefsinin pek çok güçleri vardır.[69] Hatta sınırsız sayıdadırlar. Bu güçlerin sayısını, Ihvan'ın ifadesiyle, ancak Tanrı bilir. Her bir güç, vücutta diğerinden farklı bir mecrada seyreder. Kendilerinin tespitine göre beş duyu ve fonksiyonları dışında nefsin dört gücü daha bulunmaktadır. Bunlar, hükümdarın sırdaşı ve nedimi gibidirler. Fiilleri beş duyudan farklı olduğu gibi, organlara sirayet ediş tarzları da farklıdır. Mütahayyile, dimağın ön kısmındadır. Müfekkire, dimağın orta kısmında, Hafıza, arka kısmında, natıkanın işlediği yer de, gırtlaktan dile giden organik yoldur. Natıka, hacip ve tercümandır. Anlamlar ve fikirlerin habercisidir. El ve parmaklara kadar sirayet ederek nefsin yazı, sanat ve edebiyat ortaya koyma gibi güçlerini dile getirir.[70]

Onlara göre ibadet, namaz ve oruç gibi zahiri ibadetlerden ibaret değil, 'din ve düyanın birlikte imarını sağlayan' tüm olumlu eylemler ibadet sayılmalıdır. Böyle bir kabul, bir gerekliliktir. Olumlu eylemler, bir yandan insani nefse has ayırıcı karakteristiğin göstergesi olurken, diğer yandan da, tüm zenginliği ve çeşitliliğiyle, ibadetten ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İnsanı, varlık yapısı itibarıyla her türlü eylemi yapmaya yatkın gören Ihvan, insan-evren benzerliğine ilişkin düşüncelerinden haretketle bu sonuca

[66] Resail, II/ 386-390; I/313
[67] Bkz. Resail, II/288-395
[68] Bkz. M. Çağrıcı, İslam Düşüncesinde Ahlak, s. 64
[69] Bkz. Resail, I/17-18 (Butros el-Bustani'nin Girişi)
[70] Bkz. Resail, II/467

vardıklarını ima ederler. Evreni mikro düzeyde tümüyle kendi varlık tarzında temsil eden insan, elbette, evrende sonsuzca ve sayısızca olup-biten olaylar kadar kendi çapında eylemler gerçekleştirebilmeye yatkın olacaktır. Aksi halde, evren-insan kıyaslaması, sistematik bir düşünce olamazdı. Ihvan bu düşüncelerini, aşağıdaki ifadeleriyle dile getirmeyi denemektedir.

" Bütün canlıların (hayvanların) huylarını (ahlakını) kabule hazır olabilmesi için, dört unsurun tüm karışımı, tüm canlıların doğal özellikleri ve dokuz mizacın hepsi de son derece dengeli bir biçimde insanın varlık yapısında (binyeti heykelihi) bir araya toplanmıştır. Bütün bunlar, insanın her türlü eylemi, çekici sanatları, çeşitli muhteşem işleri, sağlam siyasetleri ızhar edip ortaya çıkarabilmesi içindir. Çünkü insanın tüm bu eylemleri ve özellikleri tek bir organla, tek bir aletle ve tek bir mizaçla ızhar etmesi zordur."[71]

Demek ki insan nefsi, evrendeki her türlü varlığın varoluş özelliklerine sahip bulunmakta ve yine, her türlü eylemi yapabilmeye yatkın bir varlık tarzı ile ortaya çıkmaktadır. Ihvan'ın ifadesine göre, insan, her türlü özelliği taşımak ve her fiili yapmaya yatkın olabilmek için, ilgili bütün canlı ve cansız varlıkların sahip oldukları güçleri bünyesinde bulundurmalıdır. Böyle olunca, insan nefsinin hareketsiz ve atıl kalması mümkün değildir. Aksine nefs, canlı, hareketli ve dipdiridir. Onun değeri de buradan gelmektedir. Ihvan, insanın, yeryüzünde yaşadığı sürece bir iş işlemeden veya bir fiil gerçekleştirmeden duramayacağı görüşündedir. Onlara göre insanın tüm yapıp-etmeleri, iş ve fiilleri, yüce nefsten kaynaklanmaktadır. İnsanın sanatlar icra etmesi, mantıki ve edebi şekilde hitabet yapabilmesi, hep bu yüce nefsinden doğar. Çünkü nefs, bu fiillerini Külli Nefs'den feyz alarak, gerçekleştirir.[72] Nefs, sürekli hareket halinde olup her türlü özelliği taşımakla ve her türlü fiili yapmaya yatkın olmakla yetinmez. Çünkü insan, nefsinin olgunlaşmasını ve ruhani tekamülünü kesintisiz olarak devam ettirmek durumundadır. Bu adeta, insanın maddeden forma geçiş mücadelesi veren bir varlık olduğunu göstermektedir. Ihvan bu görüşüyle daha X. Yüzyılda insanı tam bir felsefi antropolojinin konusu yapmış olmaktadır.

Gerçekten de, Ihvan'a göre insan, nefs olarak maddeden forma geçiş mücadelesi yapar. Bu mücadelede Külli Nefs, insani nefse ve onun güçlerine gerekli desteği, kendinden südur eden feyzle, yapmaktadır. İnsani nefs için önemli olan, Külli Nefs'ten gelen manevi feyzi ve desteği her an kabule hazır olmaktır.

"Bil ki, Külli Nefs'in erdemleri, cüz'i nefslere, tek bir kerede feyezan eder ve bunu her daim onlara saçar yayar. Ancak cüz'i nefsler bu erdem ve feyzleri,

---

[71] Resail, I/297-298
[72] Bkz. Resail, IV/237

zaman süreci içinde kademe kademe almaya güç yetirebilirler. Buna örnek olarak cüz'i nefsler arasındaki feyz aktarımlarını verebiliriz. Mesela, şefkatli bir baba ya da, öğrencisine bir şeyler öğretmek için yanıp tutuşan bir öğretmen, güzel yaptığı ve bildiği her şeyi çocuğuna veya öğrencisine bir defada öğretmek arzusu duyar. Fakat öğrenenin nefsi bunu, tedrici olarak kabul edebilecektir. Sonra, cüz'i nefslerin Külli Nefs'ten gelen feyzleri bir defada kabul etmesini engelleyen şey, öğrencinin heyula denizinde garkolmuş, basireti üzerinde cisimlerin karanlıkları yığılıp kalmış bulunmasıdır."[73]

Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre insan, heyuladan surete geçme mücadalesi veren bir varlıktır. İnsan, madde denizinde, bedenin ağırlığı ve hantallığı içinde, kendisine öğretilen herhangi bir şeyi kolayca birden bire öğrenememektedir. Külli Nefs, feyzlerini, forma sokulma sürecindeki cüz'i nefslerin derecelerine göre, göndermektedir. Demek ki insan nefsi, cismani ve maddi ilgilerden arınma süreci içinde bulunduğu müddetçe, maddeden forma geçiş mücadelesi veren ve bu uğurda, hiç bir canlıda bulunmayan pek çok gücünü devreye sokabilen bir cevherdir. Bu cevher, maddeden forma geçiş mücadelesini sürdürmek zorundadır. Bu sayede ancak, hem kendi mahiyetini tam anlamıyla ortaya koymakta, hem tüm zenginliğiyle çeşit çeşit fiillerini gerçekleştirebilmekte ve hem de, Külli Nefs'in manevi desteğini alabilecek duruma gelmektedir.

Şu halde Ihvan'a göre, Külli Nefs'in feyzini kabule hazır hale gelmek, heyula olarak kalmaktan kurtulmaktır.[74] Çünkü nefs, sürekli bir aktivite varlığı olduğu müddetçe, kendini keşfeder ve güçlerini kullanabilir. Aksi takdirde, nefsi tanımamız; insanın kendini bilmesi ve güçlerinin derecesini fark etmesi mümkün değildir. Dikkat edilirse Ihvan; bu görüşüyle insanın kendi kendini keşfetmesini istemektedir. Herhangi bir düşünce ya da kurallar bütünü ortaya koymadan önce, insanı yine kendi nefsi sayesinde kavramanın isabetli olacağı görüşündedirler.

İnsan, ruhani ve cismani alemdeki tüm varlıkların özelliklerini ve yeteneklerini taşımaktadır. Hatta, Tanrı'nın; kendinden 'ruh üfürdüğü' bir varlıktır. Böyle olunca, insan nefsinin güçlerini saymanın mümkün olmadığını, buna ancak Tanrı'nın kadir olacağını düşünen Ihvan,[75] bu güçlerin merkezi olarak müfekkire gücünü, dolayısıyla aklı, işaret etmektedir.

Müfekkire gücü, onlara göre diğer güçlerin eylemlerinden pek çoğunu içinde bulundurur.[76] Hemen her türlü fiiller bu güçle icra edilir.[77] Şu halde,

[73] Resail, II/11
[74] Bkz. Resail, II/11
[75] Bkz. Resail, III/241
[76] Farabi felsefesinde de Müfekkire gücünün çok önemli bir yeri vardır. Bkz. İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla), s. 75, 76

insandaki güç merkezi nefs, nefsin güç merkezi de beyin olmaktadır. Müfekkire gücü, beynin en önemli fonksiyonu olarak görünmektedir.

İnsan, nefsinin hemen hemen tüm güçlerinin toplanıp bir araya geldiği müfekkire gücü ile külli bir varlık olarak ortaya çıkarken, diğer taraftan, bu varoluş tarzıyla eşya ve olaylara, kısaca tüm evrene de külli açıdan yaklaşma imkanını taşıyan bir varlık olmaktadır.

Tabiatın gözlenmesi ve tabiat hakkındaki kitapların okunmasının yanı sıra, vahiy ve akli sezginin de kullanılması, Ihvan'ın nihai amacı olan tabiatın birliğini görme ve farketme ilkesinden kaynaklanmaktadır. Bu birliği ortaya koymak için, sürekli olarak insanda sentez ve birlik özelliklerine sahip güç ve yeneteklere başvurmak zorundadırlar ki, böylece gözlemle ilgili yeteneklerin çevresellik ve çok yönlülükleri Akl'ın merkezi ve birleştirici görüşü altında bir araya gelebilsinler.

Demek ki insan nefsi, tüm güçlerini müfekkirede bir araya getirmektedir.

Ihvan-ı Safa, büyük Türk filozofu Farabi'den başlayarak XII. yüzyıla kadar devam eden İslam Rönesansı Çağı ya da başka ifadeyle "Farabicilik Çağı" na damgasını vuran "insan felsefesi" nin sistematik anlamda kurucuları olmuştur. Bir yandan, Tanrı'nın "bilinemezliği" ve " kuşatılamazlığı"ndan söz eden, diğer yandan, bu bilinemez ve kavranılamaz Tanrı'dan hareketle insanı biçimlendirmeye çalışan klasik din anlayışına karşı Ihvan, bunun tam aksini öne sürmüştür. Onlara göre, madem ki Tanrı "bilinemez" ve "kuşatılamaz" dır, o halde, en iyi bildiğimiz kendi varlıklarımız ise, insandan hareketle Tanrı'ya gitmek en rasyonel yoldur, düşüncesinden kalkarak, insana ve onun insani varlık yapısına göre bir Tanrı tasavvuru, dolayısıyla humanist bir din anlayışı kurmayı denemişlerdir. O dönemin bilimsel imkanları elverdiği ölçüde en iyi yol olarak da, insanın biyolojik ve psikolojik varlık yapısını, felsefi sistemlerinin en merkezi problemi olarak ele almışlardır. Dini hoşgorü ve dinlerarası diyalogun belki de en etkili yolu, tasavvuru ve idraki konusunda insani hiçbir uzlaşının olmayacağı Tanrı'yı değil, tüm insanların, ortaklaşa idrak ve tasavvur ettikleri daha reel insan ve onun varlık yapısı üzerinde yoğunlaşmaktır.

Ihvan, bu düşünceleriyle humanizmi, evrensel nitelikleri sürekli vurgulayan İslam'ın, diğer din ve doktrinlerle dün oldugu gibi bu gun de ilişki kurabileceği dinamik bir tavrı olarak benimsemiştir.

---

[77] Bkz. Resail, III/241,245,246

# YAHUDİLİKTE DÎNÎ SEMBOL VE KAVRAMLAR

*Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAĞUN*[*]

**ABSTRACT**

***RELIGIOUS SYMBOL AND CONCEPTS IN JEWISH***

*In this article, it has been given a few definition of symbol and symbolism and also religious symbol and symbolism.*

*This article also deals with Covenant, Circumsion, Ark of Covenant, Menorah, Magen David, Wailling Wall, The Ten Commandment, Tabernacle, Temple of Jerusalem, Synagogue, Roş ha Şanah, Day of Atonement (Yom Kippur), Feast of Tabernacles (Sukkoth), Passover (Pesah), Pentecost (Shauot), Hanukkah, Purim (Ester), Sabbath, Mezuzah, Shofar, Tallith, Kipa and Tefillin all which are considered among the important religious symbol and consepts in Jewish.*

Sembol, kendisinden başka bir realiteye dikkat çeken, birşeyin yerine geçen veya onu tasvir eden bir nesne, bir fiil veya insanlar tarafından yapılmış herhangi bir işarettir[1].

Sembol, insan düşüncesinde görünemeyen bazı şeyleri, onunla ilişkisi nisbetinde görülebilir bir şekilde tasvir eden şeylerdir[2].

Sembol, duyu organlarıyla idraki imkânsız herhangi birşeyi, tabiî bir münasebet yoluyla hatıra getiren veya belirten her türlü müşahhas şey yahut

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

[1] Benjamin Franklin Kimpel, The Symbols of Religious Faith, New York, 1954, s. 132; John R. Hinnells, The Penguin Dictionary of Religions, İngiltere, 1984, s. 316, "Symbol" maddesi; Edwyn Bevan, Symbolism and Belief, London-Glasgow, 1962, s. 244.

[2] William Benton, "Symbol", Encyclopedia Britannica (I-XXIII), Cihago-London, 1965, XXI/701.

işaret demektir[3]. Sembolleştirme ise; birşeyi sembolü aracılığıyla anlatma ve göstermedir, yahut da bir takım eylem ya da duyguya sembolik fonksiyon verilmesidir[4]. Meselâ, "bayrak" vatanın; "terazi" adaletin sembolüdür. Buna göre sembol, bir kültür ortamında belli bir duygu, eylem veya tutumu gösteren bir unsur, bir deyim, bir sistem, bir nesne veya bir ferttir. Sembol, bilinen bir şekil ile, onun sembolleştirdiği nesne arasında tabiî ve itibârî olmayan benzetmeye dayanan bir tekabül fikrini gerekli kılar. Bir başka deyişle sembol, bir nesneye veya ruhî bir unsura eklenen hissedilir bir tasavvurdur[5].

Dini Sembole gelince; dini semboller, dinî aksiyonlar hatta dinî duygularla ilgilidir[6]. İnsanlar dinî sembolleri, dinî gelenekten ve zengin fantazi hayatlarından çıkan ibâdet maksadıyla kullanırlar[7]. Dinde sembol, dokunulabilir, insanî ve günlük şeylerin ötesine işaret eder[8].

Dinî semboller, çok daha kompleks gerçekleri, dolaylı yollardan anlatarak kesin olarak tanımlanmasına rehberlik eder. Yine dinî semboller, bizim bazı olayları bir kalıp içerisine sokmamızı ve onu gördüğümüzde o olayı hatırlamamızı sağlar[9].

Tarihe baktığımızda dinî anlatımda her zaman sembollerin yaygın olarak kullanıldığını görürüz. Sembolizm insanlığın dinî hayatında önemli bir rol oynamaktadır; dünya semboller sayesinde saydam hale gelmekte, aşkınlığı gösterilebilir olmaktadır.

İnsanın dikkatini, hayatının en yüksek belirleyicisi olarak saygı duyduğu realiteye yönelten bir sembol dinî yönden önemlidir. Bu yüzden bir dinî sembolün fonksiyonu onun dinî anlamındadır; O, insanın en büyük bağımlılığını onayladığı realiteye, insanın hürmetkâr dikkatini yöneltmektedir. Bundan dolayı dinî yönden önemli bir sembolü neyin oluşturduğuna dair fiziksel ölçüler yoktur. Herhangi bir objenin dinî önemi; varoluş düzeninde en üstün olarak itibar ettiği realiteye gösterdiği fonksiyondur[10]. Yani aşkın olan varlığa karşı, insanda bir saygı ve sevgi uyandıran, itaati hatırlatan herhangi bir

---

[3] Rıza Kardaş, "Senbol", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1980, XXVIII/417; Yeni Türk Ansiklopedisi (I-XII), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1985, IX/3495, "Sembol" maddesi.

[4] Yeni Türk Ansiklopedisi (-XII), IX/3495, "Sembolizm" maddesi.

[5] Rıza Kardaş, "Senbol", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), XXVIII/417.

[6] Evelyn Underhill, Worship, 1937, s. 22.

[7] Evelyn Underhill, a.g.e., s. 39.

[8] John R. Hinnells, a.g.e., s. 316, "Symbol" maddesi.

[9] Henry Nelson Wieman, "Symbol and Symbolism", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 753-754.

[10] Benjamin Franklin Kimpel, a.g.e., s. 132.

şey dinî sembol olarak kabul edilir. Din açısından bakıldığında bir sembolün dinî olup olmadığını belirlemenin, bizatihi sembollerin araştırılmasıyla elde edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bir sembolün dinî olup olmadığ, sembolün fonksiyonu ve kullanılışına bağlıdır. Bir sembol, içinde nihaî ilgiyi barındırıyorsa bu sembole dinî sembol denebileceğini söyleyenler olduğu gibi; dinî sembolü, kişinin kutsalla karşılaşmasındaki huşû duygusunu ifade etme biçimi olarak görenler de vardır[11].

Büyük sembol gruplarına Eski Mısır ve Mezopotamya'da çok daha sık rastlanır. Yunan-Roma dünyasında olduğu kadar ilkel ve arkaik dinlerde de sembole oldukça geniş yer verildiğini görmekteyiz. Aslında sembol mistik bir dünya görüşünü yansıtır. Bundan dolayıdır ki, sembol; görülen bir suret ya da eşyada, görülmeyen bir hakîkate işaret eder. Böylece, ruhun derinliğine ve onun şuur altındaki sahalarına kadar tesirler bırakıp, birçok fikir ve duyguları uyandıracak etkilerde bulunur. Sembol, kutsal bir hakikati ifade ettiğinden, kutsal olanın iki tarafını yani heybet ve korku uyandıran celâli ile, hayranlık ve zevk bahşeden cemâlini de ihtiva eder[12]. Kısacası biz sembollerde ve sembolleştirmede mecazî bir takım anlamların kastedilmekte olduğunu anlıyoruz.

Yahudilikteki dinî sembol ve kavramlardan bazıları ise şunlardır:

### 1. AHİT:

Ahd, masdar olarak "birşeyin yerine getirilmesini emretmek, tâlimat vermek, söz vermek" mânâlarına geldiği gibi, isim olarak, "Emir, tâlimat, taahhüt, antlaşma, yükümlülük, itimat veren söz" anlamlarına da gelir. Ahitde hem yemin, hem de kesin söz verme anlamı vardır. Yemin, ahdin dinî ve kutsî yönünü, söz verme de ahlâkî yönünü teşkil eder. İttifak hükümlerini yani Tanrı ile İsrailoğulları arasında yapılan ahdin hükümlerini ihtiva ettiği için Yahudi Kutsal Kitabına "Ahd-i Atik" denilmiştir[13].

Ahd-i Atik'in İbranicesinde "berit" Yunanca tercümesinde "diatheke" olarak kullanılan ahid; "ittifak, anlaşma ve sözleşme" anlamlarına gelmektedir ve Ahd-i Atik de; Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki anlaşmayı ifade etmektedir.

Hz. İbrahim ve soyundan gelenlerle yapılan ahid, Ahd-i Atik'te şöyle geçmektedir:

---

[11] Van A. Harvey, A Handbook of Theological Terms, New York, 1964, s. 217, "Symbol" maddesi; Turan Koç, Din Dili, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 91.

[12] Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1954, Cilt: III, Sayı: 3-4, s. 70.

[13] Abdurrahman Küçük, "Ahid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I-), Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1988-, I/532-533.

"Ve Abram doksandokuz yaşında iken Rab Abrama göründü; ve ona dedi: Ben kâdir Allah'ım; benim önümde yürü ve kâmil ol. Ve ahdimi seninle benim aramda edeceğim ve seni ziyadesiyle çoğaltacağım, ve Abram yüz üstü düştü; ve Allah O'nunla söyleşip dedi: Ben ise, işte, ahdim seninledir ve birçok milletlerin babası olacaksın. Ve artık adın Abram (Yüce baba mânâsına) çağrılmayacak, fakat adın İbrahim (Cumhurun babası mânâsına) olacak; çünkü seni birçok milletlerin babası ettim. Ve seni ziyadesiyle semereli kılacağım, ve seni milletler yapacağım ve senden kırallar çıkacaklar. Ve sana, ve senden sonra zürriyetine, Allah olmak için seninle ve senden sonra zürriyetinle benim aramda ahdimi, nesillerince ebedî ahid olarak sabit kılacağım, ve senin gurbet diyarını, bütün Kenân diyarını, sana ve senden sonra zürriyetine ebedî mülk olarak vereceğim; ve onların Allah'ı olacağım"[14]. Bu zikredilenler, Tanrı ile Hz. İbrahim (a.s.) arasında yapılan ahdin Tanrı tarafından yerine getirilecek olan kısmıdır. Buna karşılık ise, Hz. İbrahim (a.s.) ve O'nun nesli tarafından yerine getirilecek hususlar ise şunlardır: Tanrı'ya tapmak, hakka ve ahlâka saygılı olmak.

Daha sonra, Tanrı ve İsrailoğulları arasında Hz. Musa (a.s.) vasıtasıyla yenilenen bu ahid ile, Tanrı Yahweh, İsrailoğullarını kendine millet olarak seçmiş, İsrailoğulları da Tanrı Yanweh'i kendilerine tanrı olarak seçmiştir. Böylece İsrail Milleti Tanrı ile aralarındaki mevcut ilişkilerde özel durumlara ve ayrıcalıklara sahip olacaktır[15].

### 2. SÜNNET:

Sünnet veya erkeklik organının gulfesinin (sünnet derisinin) kesilmesi çok eski ve çok yaygın bir âdettir[16]. İlkel toplumlarda sünnet, erkeklik organının kutsallaştırılması ve verimlilik tanrısına bir kurban olarak telâkkî edilmiştir[17].

Çok eski Yahudi âyinlerinden birisi olan sünnet âyini "Berit Milah", Yahudiliğe girmeyi ve yeni doğan her Yahudi çocuğunun ilâhi vaadin mirasçısı olmasını sağlar. Sünnet Tanrı ile Hz. İbrahim (a.s.) ve O'nun zürriyeti arasında

---

[14] Tekvin, XVII/1-8.

[15] Robert Hastings Nichols, "Covenant", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 206, John R. Hinnells, a.g.e., s. 99, "Covenant" maddesi; Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Tekin Kitabevi, Konya, 1993, s. 125.

[16] Ephraim Bennett-Louis Finkelstein, "Circumsion", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 175; John L. McKenzie, Dictionary of The Bible, New York, 1965, s. 136, "Circumsion" maddesi.

[17] Ad de Vires, Dictionary of Symbols and İmagery, Amsterdam, 1981, 3. Baskı, s. 100, "Circumsion" maddesi.

yapılan ahdin sembolüdür[18]. Bu yüzden sünnet bazan "Tanrı'nın Mührü"[19], bazan "Hz. İbrahim'in Mührü"[20], bazan da "Hz. İbrahim'in Ahdi"[21] olarak isimlendirilmiştir. Sünnet, doğumdan sonra sekizinci günde yapılır. Hatta bu sekizinci gün sebt veya festival günü bile olsa sünnet âyini icrâ edilir; ancak sağlık sebeblerinden dolayı ertelenebilir[22]. Sünnet olacak çocuk kısa bir süre için sandalyeye oturtulur, bu çocuğu "Sandek" veya manevî baba adı verilen bir kişi kucağına alarak tutar. Sünnet ilk zamanlar çocuğun babası tarafından icrâ edilirken sonradan "Mohel" yani tecrübeli ve eğitimli bir sünnetçi veya bir doktor tarafından icra edilmiştir[23].

Yahudiler, sünnetin Hz. İbrahim (a.s.) ile ahid esnasında Tanrı tarafından emredilip, müesseseleştirildiğine inanırlar[24].

Tanrı Yahweh ile Hz. İbrahim (a.s.) arasındaki ahdin alâmeti olan sünnet, Ahd-i Atik'te şöyle geçmektedir:

"Ve Allah İbrahime dedi: Ve sen ise, sen ve senden sonra zürriyetin, nesillerince, ahdimi tutacaksınız. Sizinle ve senden sonra zürriyetinle benim aramda tutacağınız ahdim budur; aranızda her erkek sünnet olacatır. Ve gulfe etinizde sünnet olacaksınız; ve sizinle benim aramdaki ahdin alâmeti olacatır. Ve aranızda evde doğmuş, yahut senin zürriyetinden olmayıp her yabancıdan para ile satın alınmış olan sekiz günlük her erkek çocuk nesillerince sünnet olunacaktır. Ve senin evinde doğmuş olan ve senin paranla satın alınmış olan mutlaka sünnet olunacaktır ve ahdim ebedî bir ahit olarak sizin etinizde olacaktır. Ve gulfe etinde sünnet olunmamış sünnetsiz erkek varsa, o can kavminden kesilecektir; o benim ahdimi bozmuştur"[25].

---

[18] S.A. Nigosian, World Religions, London, 1975, s. 35; David Bridger, The New Jewish Encyclopedia, New York, 1976, s. 91; "Circumsion" maddesi; John R. Hinnells, a.g.e., s. 92, "Circumsion" maddesi; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta, 2000, 3. Baskı, s. 251.

[19] Mary Pat Fisher-Robert Luyster, Living Religions, An Encyclopedia of The World's Faith, New York, 1990, s. 207.

[20] Ad de Vires, a.g.e., s. 100, "Circumsion" maddesi.

[21] David Bridger, a.g.e., s. 92, "Circumsion" maddesi.

[22] John R. Hinnells, a.g.e., s. 92, "Circumsion" maddesi, Ephraim Bennett-Louis Finkelstein, "Circumsion", An Encyclopedia of Religion, s. 175; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 207; Felicien Challaye, Dinler Tarihi, Tercüme: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, trz, s. 140; E. Royston Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, London, 1951, s. 102, "Circumsion" maddesi.

[23] John R. Hinnells, a.g.e., s. 92, "Circumsion" maddesi; John L. McKenzie, a.g.e., s. 136, "Circumsion"maddesi.

[24] E. Royston Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, London, 1951, s. 102, "Circumsion" maddesi.

[25] Tekvin, XVII/9-14.

Yahudi tarihine baktığımızda iki defa toplu sünnet âyininin gerçekleştirildiğini görüyoruz. Bu toplu sünnet âyinlerinin ilki Hz. İbrahim (a.s.)'in zamanında olmuştur[26]. İkincisi ise Yeşu zamanında Yeşu tarafından yapılmıştır[27].

Yahudilikte sünnet o kadar önemlidir ki, sünnetsiz olanlar Fısh (Pasover) Bayramı'nı kutlayamazlar[28].

### 3. AHİT SADIĞI:

İbranicede sandık "Tebah" ve "Aron" kelimeleriyle ifade edilmektedir. Her iki kelimenin de mânâsı "kutu-sandık" veya "banka-sandık"tır[29]. Ahit Sandığı şeklinde bir tamlama olarak İbranicede "Aron ha Berit"[30] veya "Aron ha Kodeş"[31] olarak bilinir.

Sandık sözcüğü çeşitli ibarelerle değişik ve sayısız isimlerle kullanılmıştır. Meselâ; "Yahweh'in Sandığı", "Yehova'nın Sandığı"[32]; "Dünyanın Rabbi Yehova'nın Sandığı"[33]; "Rab Yehova'nın Sandığı"[34]; "Allah'ın Sandığı"[35]; "Allahımız Yahweh'in Sandığı"[36]; "İsrail'in Allah'ının Sandığı"[37]; "Kutsal Sandık"[38] En önemlisi sandığın dinî ve tarihi önemini îmâ eden terimlerdir. Meselâ; "Ahit (Şehadet) Sandığı"[39]; "Ahid Sandığı"[40]; "Yahweh'in Ahit Sandığı"[41] "Allah'ın Ahit Sandığı"[42]; "Bütün Dünyanın Rabbinin Ahit Sandığı"[43] gibi

---

[26] Tekvin, XVII/23-27.
[27] Yeşu, V/2-8.
[28] Çıkış, XII/48.
[29] Joshua R. Porter, "Ark", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985, s. 63.
[30] David Bridger, a.g.e., s. 26, "Ark" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), Ana Yayıncılık, İstanbul, 1986-1990, I/201, "Ahit Sandığı" maddesi; John L. McKenzie, a.g.e., s. 54, "Ark" maddesi.
[31] Abdurrahman Küçük, "Ahid Sandığı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I-), Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1988-, I/535; AnaBritannica (I-XXII), XIV/111, "Kutsal Sandık" maddesi.
[32] Yeşu, IV/11.
[33] Yeşu, III/13.
[34] I. Kırallar, II/26.
[35] I. Samuel, III/3 v.d.
[36] Yeşu, IV/5.
[37] I. Samuel, V/8 v.d. Filistinliler tarafından tahsis edilmiş bir kullanımdır.
[38] II. Tarihler, XXXV/3.
[39] Çıkış, XXV/22; XXVI/33-34; XXX/26; XL/5-21.
[40] Yeşu, III/6 vd.
[41] Sayılar, X/33 v.d.; XIV/44; Tesniye, X/8; XXXI/26.
[42] Hâkimler, XX/27 v.d.
[43] Yeşu, III/11 v.d.

Ahd-i Atik'e göre ahit sandığının ölçü ve özellikleri Tanrı tarafından Hz. Musa (a.s.)'ya bildirilmiş[44]; ve Hz. Musa (a.s.)'nın emirleri doğrultusunda ilâhî vahye uygun olarak zanaatçı Betsalel tarafından yapılmıştır.

İsrailliler çöl hayatı boyunca, Ahit Sandığı'nı Yahweh'in taşınabilir mabedi ve ikâmetgâhı olan Otağ (Toplanma Çadırı)'ın en kutsal bölümüne koymuşlardır. Hz. Süleyman (a.s.) tarafından Kudüs Mabedi'nin yapılmasından sonra ise Mabed'in en kutsal bölümü olan Kudüs'ül-Akdes (Holy of Holies)'e konmuştur. Bu bölüme yılda bir defa Yom Kippur (Kefaret Günün) da sadece baş rahip (Kohen Gadol) girer ve İsrailin günahlarının affolunması için dua eder ve kurban sunardı[45].

İsrailoğulları, Ahit Sandığı'nı çöldeki seyahatleri boyunca devamlı yanlarında bulundurmuşlar ve yapmış oldukları savaşlarda ise ordunun önü sıra taşımışlardır[46]. Ahit Sandığı'nın korunması ve taşınması görevi Kohat soyundan gelen Levililere verilmiştir[47]. Efsanevî bir muhtevaya sahip olan sandık aynı zamanda büyülü güçlere de sahipti. Firavun'un kızı sandığa dokunduğu zaman cüzzam hastalığından iyi olmuştu ve sandığın bulunduğu yer bereketle dolup taşıyordu. Bunun yanı sıra sandığa Levililerden başkasının dokunması yasaklanmış ve dokunanın öleceği belirtilmiştir[48].

Ahit Sandığı, İsrailliler arasında Tanrı'nın hazır bulunmasının bir sembolü idi. Sandık bir yerden bir yere taşınırken, Tanrı da onunla birlikte yürüyor ve çölde İsrailoğullarını bir bulutla takip ediyordu[49]. Ahit Sandığı'nı savaşta taşımak, Tanrı Yahweh'in kırallığını ve liderliğini sembolize eder. Aynı zamanda sandık ilâhi irtibatın sağlandığı yer olarak da telakkî edilmiştir[50]. Ahit Sandığı'na Tanrı'nın tahtı gözüyle de bakılmıştır[51]. Çünkü Tanrı iki melek arasında Hz. Musa (a.s.) ile burada söyleşiyor ve O'na emirlerini burada veriyordu[52].

---

[44] Çıkış, XXV/10-22; XXXVII/1-9; Tesniye, X/1-5.

[45] David Bridger, a.g.e., s. 26, "Ark" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), I/201, "Ahit Sandığı" maddesi; E. Royston Pike, a.g.e., s. 30 "Ark" maddesi; Joshua R. Porter, "Ark", Harper's Bible Dictionary, s. 63; Samuel S. Cohon, "Ark", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 38; The Jewish Encyclopedia (I-XII), New York-London, 1905, XI/615, "Symbol" maddesi.

[46] Sayılar, X/33-36.

[47] Sayılar, III/29-31; I. Tarihler, XV/1-2.

[48] II. Samuel, VI/6-12; I. Tarihler, XIII/9-14.

[49] Sayılar, X/33-36.

[50] John L. McKenzie, a.g.e., s. 54, "Ark of Covenant" maddesi.

[51] Samuel S. Cohon, "Ark", An Encyclopedia of Religion, s. 38; Joshua R. Porter, "Ark", Harper's Bible Dictionary, s. 64.

[52] Çıkış, XXV/22; XXX/6; Sayılar, VII/89; I. Samuel, IV/4.

Günümüzde Yahudiler, sinagogda Tevrat rulolarının konulduğu sandığa veya dolaba Ahit Sandığı demektedirler ve bu sandık veya dolap, sinagogun en kutsal bölümü olarak kabul edilen yere konur. Sandık, doğu duvarına yerleştirilir ki, aynı zamanda Yahudilerin kıblesini de sembolize eder[53].

### 4. MENORAH - YEDİ KOLLU ŞAMDAN:

Ahd-i Atik'e göre şamdanın bütün özellikleri Tanrı tarafından Hz. Musa (a.s.)'ya bildirilmiş ve Hz. Musa (a.s.) da ilâhi vahye uygun olarak şamdanı zanaatçı Betsalel'e yaptırmıştır[54]. Yedi kollu şamdanın ışığı Tanrı'nın varlığını sembolize eder[55]. Şamdanın ışığı asla söndürülemez, tâ ki, Mabed'in tahribine kadar hiç söndürülmemiştir. Her sinagogda ne yedi koldan az ne de fazla olmamak üzere bir veya iki tane menorah mutlaka bulundurulur[56].

Yahudi inancına göre menorah, kainatın yedi günde yaratılışını sembolize eder ve merkez ışık (ortadaki kol) sebti (Cumartesi gününü) sembolize eder. Yedi kol, Tanrı'nın ışığı tarafından rehberlik edilen yeryüzünün yedi kıtası ve yedi kat gökyüzüdür[57]. Bunların yanı sıra menorahın yedi gezegeni[58], ebedî ışığı ve haftanın yedi gününü[59], yahudiliğin aydınlık ve bastırılamayan ruhunu[60] sembolize ettiği de söylenmiştir.

Yedi kollu şamdan doğulu yahudiler arasında yaygındır. Onların dua kitaplarında, evlerde duvarların üstünde, muskalarda yedi ayet, menorah şeklinde yazılır, mezar taşlarında ve özellikle sinagoglardaki duvar boyalarında, vitray camlarda ve mozaiklerde sık sık kullanılmıştır. Eski mozaik taklitlerinde Ahit Sandığı'nın bir sağında bir de solunda olmak üzere birer menorah yerleştirilmiştir. Günümüzde ise menorah İsrail Devleti'nin resmi bir sembolü olarak kullanılmaktadır[61].

---

53 Samuel, S. Cohon, "Ark", An Encyclopedia of Religion, s. 38; AnaBritannica (I-XXII), XIV/111, "Kutsal Sandık" maddesi.

54 Çıkış, XXV/31-40; XXXVII/17-24.

55 E. Royston Pike, a.g.e., s. 250, "Menorah" maddesi; Julian Morgenstern, "Menorah", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 481.

56 Julian Morgenstern, "Menorah", An Encyclopedia of Religions, s. 481; David Bridger, a.g.e., s. 315-317; "Menorah" maddesi.

57 The Jewish Encyclopedia (I-XII), VIII/493-495, "Menorah" maddesi.

58 The Jewish Encyclopedia (I-XII), XI/615, "Symbol" maddesi.

59 Hikmet Tanyu, "Sinagog", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1980, XXIX/54.

60 Julian Morgenstern, "Menorah", An Encyclopedia of Religion, s. 481.

61 Encyclopedia Judaica (I-XVII), Jerusalem, 1982, XI/1368-1370, "Menorah" maddesi; David Bridger, a.g.e., s. 315-317, "Menorah" maddesi; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 252.

## 5. DAVUD YILDIZI-DAVUD MÜHRÜ-DAVUD KALKANI:

"Davut Yıldızı"[62] veya "Davud Mührü"[63] veya "Davud Kalkanı"[64] gibi değişik isimlerle adlandırılan, altı köşeli veya altı uçlu bir yıldızdır ki, iki eşkenar üçgenin eşit noktalardan birbirini çapraz olarak kesmesiyle meydana gelmiştir. Fakat ne Ahd-i Atik'te ne de Talmud'da bu tabirlerin hiçbiri geçmemektedir.

Geçmişi eski çağlara kadar inen bu sembol, önceleri başka toplumlarda da beş köşeli yıldızla birlikte bir süs ve bir büyü işareti olarak kullanılmıştır[65]. Fakat altı köşeli yıldız, beş köşeli yıldızdan çok daha önce ortaya çıkmıştır. Tarihî gerçekler altı köşeli yıldızın, beş köşeli yıldızdan en az 3000 yıl önce göründüğünü belirtmektedir[66].

Altı köşeli yıldızın, bronz çağından çok daha önceleri bir süs ve bir büyü işareti olarak kullanıldığı görülmüştür. Bazı kültürlerde, Yukarı Mezopotamya ve Britanya'nın bazı bölgelerinde Demir Çağı Örnekleri bulunmuştur. Bazan da Yahudiler tarafından zaman zaman lamba ve mühür gibi yahudi elişi eşyaları üzerinde herhangi bir özel anlam ifade etmeksizin kullanıldığı görülmüştür. Buna dair en eski ve çarpıcı örnek M.Ö. VII. yüzyılda Sidon'da bulunan Joshua b. Asayahu'ya ait bir mühürdür. İkinci Mabed döneminde altı köşeli yıldız, Süleyman Mührü olarak bilinen beş köşeli yıldızla birlikte Yahudi ve yahudi olmayanlar tarafından sık sık kullanılmıştır. Altı köşeli yıldız, süs amacıyla ortaçağda özellikle X. ve XI. yüzyıllarda Müslüman ve Hıristiyan memleketlerinde de kullanılmıştır[67].

XIII. yüzyıldan sonra altı köşeli yıldız, Almanya ve İspanya'da İbrani Kitab-ı Mukaddes el yazmalarında görülmüştür. Altı köşeli yıldızın Yahudiler tarafından "Davud Yıldızı" ismiyle kullanıldığına dair en eski kaynak

---

[62] Carl G. Liungman, Dictionary of Symbols, Oxford, 1991, s. 300, "Magen David" maddesi; John R. Hinnells, a.g.e., s. 195, "Magen David" maddesi; Joseph Gutmann, "Magen David", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, IX/78; Ekrem Sarıkcıoğlu, a.g.e., s. 252.

[63] The Jewish Encyclopedia (I-XII), VIII/251, "Magen David" maddesi; David Bridger, a.g.e., s. 299, "Magen David" maddesi.

[64] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XI/687, "Magen David" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), XV/151, "Magen David" maddesi; Joseph Gutmann, "Magen David", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), IX/78.

[65] Encycpoledia Judaica (I-XVII), XI/687, "Magen David" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), XV/151, "Magen David" maddesi.

[66] Carl G. Liungman, a.g.e., s. 300, "Magen David" maddesi.

[67] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XI/687-688, "Magen David" maddesi.

Nahmanides'in erkek torunu tarafından XIV. yüzyılın ilk yarısında yazılmış olan "Sefer ha Gevul" adlı kabbalistik bir eserdir[68].

XIII. ve XVII. yüzyıllar arasında "Davud Kalkanı" ve "Süleyman Mührü" terimleri, aralarında ayrım yapmaksızın kullanılmıştır. 1354'de IV. Charles (M.S. 1316-1378), Prag'daki Yahudi Cemaatine, daha sonraki dökümanlarda "Kıral Davud'un Bayrağı" olarak isimlendirilecek olan altı köşeli yıldız ile "Süleyman Mührü" denilen beş köşeli yıldız işlemeli kırmızı bir flama kullanmalarına izin vermiştir[69].

Altı köşeli yıldız, kabbalistlerin kullanımı sonucu Mesihî Ümid'in ve Hz. Davud (a.s.)'un Oğlunun Kalkanının bir sembolü hâline geldi. Bu işaretin Mesihî Ümid yorumu XVII. yüzyılda sahte mesih Sabatay Sevi (M.S. 1626-1676)'nin taraftarları arasında revaç buldu. Bunun sonucu Davud Kalkanı MBD (Messiah b. David)'in mührü, "İsrail Tanrısının Mührü" olarak tasvir edildi. Buna rağmen bu yorum özel bir gruba has olarak kaldı, halka mâl olmadı[70].

XVIII. yüzyılın sonunda, Davud Yıldızı, Batı Avrupa'da popüler bir kullanıma sahip oldu, belki de Yahudiliği sembolize eden veya açıklayan yeni bir anlam kazandı. Bununla birlikte XIX. yüzyılın sonunda Davud Yıldızı, Ortodoks Yahudiler tarafından bir sembol olarak henüz kabul edilmemişti[71].

Davud Yıldızı, siyonist hareket tarafından da kullanılmıştır. Theodor Herzl (M.S. 1860-1904)'in çıkardığı "Die Welt" (The World) adlı siyonist dergide altı köşeli yıldızı kullanması, siyonistlerin onu siyonistliğin bir sembolü olarak benimsemelerini sağladı ve böylece 1897'de Basel şehrinde yapılan ilk siyonist kongrede siyonist hareketin sembolü olarak resmen kabul edildi. Davud Yıldızı, Yahudiler için yeni umutların, yeni bir geleceğin ve Filistin'de Yahudi Devleti'ni kurma teşebbüslerinin canlı bir sembolü oldu. 1930'larda ve 1940'larda Naziler kendi kontrolleri altında bulunan topraklardaki bütün Yahudileri "Yahudi" sözü ve Davud Yıldızı bulunan bir utanç nişanesi kabul ettikleri sarı bir elbise giymeye zorlamışlardı. Bu uygulama Davud Yıldızı'na şehitlik ve kahramanlık ifade eden bir anlam kazandırdı. Menorah, Yahudilik için çok daha eski bir sembol olmasına rağmen 1948 yılında kurulan İsrail

---

[68] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XI/689, "Magen David" maddesi; Nusret Çam, "Türk ve İslâm Sanatlarında Altı Kollu Yıldız (Mührü Süleyman)" S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Dergisi, S.Ü. Basımevi, Konya, 1993, s. 208.

[69] The Jewish Encyclopedia (I-XII), VIII/252, "Magen David" maddesi; Encyclopedia Judaica (I-XVII), XI/695, "Magen David" maddesi; Nusret Çam, a.g.m., s. 209.

[70] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XI/696, "Magen David" maddesi; Joseph Gutmann, "Magen David", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), IX/78; Nusret Çam, a.g.m., s. 209.

[71] Joseph Gutmann, "Magen David", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), IX/78.

Devleti, Davud Yıldızı'nı millî bayrakları üzerinde kullandı ve böylece altı köşeli yıldız, Yahudi hayatında oldukça yaygın bir kullanıma sahip oldu ve Yahudilikle özdeşleşti[72].

### 6. AĞLAMA DUVARI:

Yahudilerin "Beit ha Mikdaş" (Beytü'l-Makdis) dedikleri mabedden günümüze kalan ve kutsal kabul edilen duvar.

İbranice "Ha Katel ha Ma'aravi", İngilizce "Western Wall" (Batı Duvarı) denilen bu duvara, dindar Yahudilerin Mabedin bu kalıntısı önündeki kederli ibâdetlerine tanık olan Avrupalı gezginler "Ağlama Duvarı" (İngilizce; Wailling Wall, Fransızca; Mur des lamentations, Almanca; Klagemauer) adını vermişlerdir[73].

Bu duvar Süleyman Mabedi'nin bir kalıntısıdır ki, Süleyman Mabedi'nin inşasına, Hz. Süleyman (a.s.)'ın saltanatının 4. yılında başlanmış ve yedi yıl altı ayda (M.Ö. 967-953) tamamlanmıştır[74]. Babil Kıralı Buhtunnasır tarafından M.Ö. 586 yılında Kudüs'ün işgali sırasında yağmalanan ve yıkılan Mabed M.Ö. 537-515 yılları arasında yeniden yapılmıştır. Bu yapılan Mabed ise M.S. 70 yılındaki Romalılara karşı yapılan başarısız ayaklanmanın sonradan imparator olacak kumandan Titus tarafından şiddetle bastırılması esnasında Kudüs tamamen tahrip edilirken, ikinci defa yağmalanıp yıkılmıştır. O zamandan bugüne sadece eski mabedin avlusunun batı duvarı kalmıştır. Bu duvar, Kudüs'ün doğu kesiminde, Kubbetü's-Sahra'nın da bulunduğu Harem-i Şerif'in batı tarafında Tyropean Vadisi'nin kayalık tabanı üzerinde yer alır[75].

M.S. I. yüzyıldan itibaren Yahudilerin bu duvara karşı saygı duydukları, önünde ibâdet ettikleri bilinmektedir. Yahudiler, mabedlerinin ve devletlerinin yakılıp yıkılışını, esir olarak Romalılar tarafından başka ülkelere sürülüşlerini anmak, hatıralarını tazelemek, Mabed'e yeniden kavuşup, Yahudi hâkimiyetini yeniden kurmak hayali ile bu duvar önünde dua eder ve gözyaşı dökerler. Aynı zamanda burası yüzyıllardan beri dünyanın her tarafından Yahudilerin geldiği

---

[72] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XI/697, "Magen David" maddesi; Carl G. Liungman, a.g.e., s. 301, "Magen David" maddesi; David Bridger, a.g.e., s. 300, "Magen David" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), XV/151, "Magen David" maddesi;Joseph Gutmann, "Magen David", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), IX/79; Nusret Çam, a.g.e., s. 209.

[73] AnaBritannica (I-XXII), I/189, "Ağlama Duvarı" maddesi; Hikmet Tanyu, "Ağlama Duvarı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1988-,I/474; Hikmet Tanyu, "Süleyman Mabedi", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1980, XXX/28.

[74] I. Kırallar, VI/37-38.

[75] Hikmet Tanyu, "Ağlama Duvarı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), I/474; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 41.

bir dua ve hac yeridir. Yahudiler, yüzlerini bu duvara dönerek emellerinin gerçekleşmesi için dua edip, gözyaşı dökerler. Bilhassa Ab ayının 9'unda yani Kudüs Mabedi'nin yıkılış yıldönümünde, Fısh Bayramı ve Yom Kippur gibi dinî bayram ve günlerde, burası ibâdet eden Yahudilerle dolup taşmaktadır[76].

## 7. ON EMİR:

On Emir İbranice "Aserat ha Dibrot", Arapça "Evâmir-i Aşera"[77], Yunanca "Dekalogos" (On Söz) olarak da bilinir[78]. Tanrı'nın Hz. Musa (a.s.)'ya "Har Sinay" (Sina Dağı) veya "Horeb Dağı'nda verdiğine inanılan dini emirlerdir[79].

On Emir, Tanrı Yahweh ile İsrailoğulları arasında Hz. Musa (a.s.) aracılığıyla yapılan ahdin, İsrailoğulları tarafından yerine getirilecek bölümünü sembolize eder. Ahit iki taraf arasında yapılan bir antlaşmadır ve iki tarafın yapacakları veya yerine getirecekleri hususları içerir. İşte, Tanrı Yahweh ile İsrailoğulları arasında yapılan ahdin, İsrailoğulları tarafından yerine getirilmesi gereken şartlar On Emir'i oluşturmuştur ki, bunlar Tanrı tarafından emredilmiştir. Buna mukabil, Tanrı Yahweh de bu emirlerini yerine getiren Yahudileri kendine millet olarak seçecek, onların Tanrısı olacak ve onları diğer milletlerden üstün ve semereli kılacak, bal ve şerbet akan Ken'an diyarını onlara miras olarak verecektir[80].

Ahd-i Atik'te On Emir şu şekilde geçmektedir:

1- "2Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Allahın Yehova ben im.

3Karşımda başka ilâhların olmıyacaktır.

2- 4Kendin için oyma put, yukarıda gökte olanın, yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmıyacaksın; 5Onlara eğilmeyeceksin; ve onlara ibâdet etmiyeceksin; çünkü ben, senin Allahın Rab, benden nefret edenlerden babalar günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arıyan, 6ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden, kıskanç bir Allahım.

3- 7Allahın Rabbin ismini boş yere ağza almıyacaksın; çünkü Rab kendi ismini boş yere ağza alanı suçsuz tutmıyacaktır.

---

[76] Hikmet Tanyu, "Ağlama Duvarı", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), I/474; AnaBritannica (I-XXII), I/189, "Ağlama Duvarı" maddesi.

[77] Hikmet Tanyu, "Süleyman Mabedi", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), XXX/28.

[78] AnaBritannica (I-XXII), XVII/108, "On Emir" maddesi.

[79] Hikmet Tanyu, "Süleyman Mabedi", "Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), XXX/28; AnaBritannica (I-XXII), XVII/108, "On Emir" maddesi.

[80] Tekvin, XVII/5-8; Çıkış, XIX/5-6.

4- 8Sebt gününü takdis etmek için onu hatırında tut 9Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın; 10fakat yedinci gün Allahın Rabbe Sebttir; sen ve oğlun ve kızın, kölen ve cariyen ve hayvanların ve kapılarında olan garibin, hiç bir iş yapmıyacaksın; 11Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti; bunun için Rab Sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti[*] .

5- 12Babana ve anana hürmet et, ta ki, Allahın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun[*] .

6- 13Katletmiyeceksin.

7- 14Zina etmiyeceksin.

8- 15Çalmıyacaksın.

9- 16Komşuna karşı yalan şehadet etmiyeceksin.

10- 17Komşunun evine tamah etmiyeceksin; komşunun karısına, yahut kölesine, yahut cariyesine, yahut öküzüne, yahut eşeğine, yahut komşunun hiç bir şeyine tamah etmiyeceksin"[**] [81].

**8. OTAĞ-ÇADIR-TOPLANMA ÇADIRI:**

Ahd-i Atik'te, İsrailoğulları çölde seyahat ederken, Tanrı tarafından Sina Dağı'nda Hz. Musa (a.s.)'ya yapılmasını emrettiği Otağın özellikleri, ölçüleri, malzemeleri ve yapılışı en ince ayrıntılarına kadar açıklanmıştır[82].

Yahudilikte Otağ'ın Tanrı Yahweh ile Hz. Musa (a.s.)'nın söyleşmesinin sembolü olduğu Ahd-i Atik'ten anlaşılıyor[83].

Çöl hayatı boyunca Otağ, Tanrı'nın meskeni ve Tanrı'nın kendi aralarında bulunmasının, ikâmet etmesinin bir sembolü olarak telâkkî

---

[*] Dördüncü emrin Tesniye'deki değişik versiyonu şöyledir: "Sebt gününü takdis etmek için, Allahın Rab sana emrettiği gibi onu tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın; fakat yedinci gün Allahın Rabbe Sebttir; sen ve oğlun ve kızın ve kölen ve cariyen ve öküzün ve eşeğin ve hiçbir hayvanın ve kapılarında olan garibin, hiçbir iş yapmıyacaksınız; ta ki kölen ve cariyen senin gibi istirahat etsinler. Ve Mısır diyarında köle olduğunu ve Allahın Rabbin seni oradan kudretli elle ve uzanmış kolla çıkardığını hatırlayacaksın; bunun için Allahın Rab Sebt gününü tutmayı sana emretti" (Tesniye, V/12-15).

[*] Beşinci emrin Tesniye'deki değişik versiyonu şöyledir: "Allahın Rabbin sana emrettiği gibi babana ve anana hürmet et; ta ki ömrün uzun olsun ve Allahın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta sana iyilik olsun" (Tesniye, V/16).

[**] Onuncu emrin Tesniye'deki değişik versiyonu şöyledir: "Ve komşunun karısına göz atmıyacaksın ve komşunun evine, tarlasına ve kölesine ve cariyesine ve öküzüne ve eşeğine ve komşunun hiçbir şeyine tamah etmiyeceksin" (Tesniye, V/21).

[81] Çıkış, XX/2-17; Tesniye, V/6-21.

[82] Çıkış, XXVI/1-30; XXXVI/14-34.

[83] Çıkış, XXXIII/7-11.

edilmiştir. Tanrı'nın otağının bekçiliği ve onun kurulması, sökülmesi, taşınması ile Levililer görevlendirilmiş ve bu görevlendirme bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından yapılmıştır[84].

## 9. KUDÜS MABEDİ-SÜLEYMAN MABEDİ:

Ahd-i Atik'te Kudüs Mabedi'nin diğer bir ismiyle Süleyman Mabedi'nin yapılışı, özellikleri, ölçüleri, kullanılan malzeme ve çalışanların sayısı hakkında en ince ayrıntılara kadar varan açıklamalar yapılmıştır[85].

Yahudi dini ve tarihinde adı "Beyt ha Mikdaş" olarak geçen mabed, İslâm kaynaklarında "Beytü'l-Mukaddes", "Kudüsü'l-Akdes", "Süleyman Mabedi" v.b. şekillerde geçer. Yahudiler arasında "Heikel ha Şloma" şeklinde geçtiği de görülmektedir[86].

Bu mabedi Hz. Davud (a.s.) yapmaya özenmiş, fakat onu yapmak oğlu Hz. Süleyman (a.s.)'a nâsib olmuştur. Hz. Süleyman (a.s.)'ın saltanatının 4. yılında başlanmış yedi yıl altı ayda (M.Ö. 967-953) tamamlanmıştır[87].

Kudüs Mabedi, İsrailoğullarının Ken'an diyarını alıp yerleşik düzene geçmelerinden sonra Otağ'ın, çöl hayatında icrâ ettiği görev ve mânâyı yüklenmiştir. Aynı zamanda Kudüs Mabedi, Yahudilerin tek kurban yeri olarak belirlenmiştir.

## 10. SİNAGOG:

Sinagog terimi yunanca "Sunagógé" (toplantı-meclis) kelimesinden türemiştir. Bir toplantıdan ziyade toplantının yapıldığı yere işaret eder. Buna rağmen "toplantı" mânâsına sahiptir[88]. Sinagog yaygın olarak Yahudi ibâdet yerleri için kullanılmıştır. Yahudiler yüzlerce yunanca kelime kullanmalarına rağmen, "Sunagógé" kelimesini benimsememişler, bunun yerine "knesset" terimini kullanmışlardır ki, Yahudilerin Millet Meclislerinin adı da "Knesset"tir. Belli bir ibâdet ve toplantı yerini belirtmek için ise "Beit ha knesset" tabirini kullanmışlardır. İbranice "Hebrah"tan gelen "havra" sözü de daha çok Türkler tarafından kullanılmıştır. Bunlardan başka "Beit ha tefillah" (İbâdet Yeri-Dua Evi) ve "Beit ha midrash" (Çalışma Yeri-Eğitim Evi) gibi isimler de sinagogun yerine Talmud döneminde kullanılmıştır ki, bütün bu kullanılan isimler

---

[84] Sayılar, I/50-51, 53.

[85] I. Kırallar, V/1-18; VI/1-38; II. Tarihler, I/1-18; III/1-17; IV/1-22.

[86] Hikmet Tanyu, "Süleyman Mabedi", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), XXX/28.

[87] I. Kırallar, VI/37-38.

[88] Martin A. Cohen, "Synagogue", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, XIV/210.

sinagogun temel amacını ve fonksiyonunu uygun bir şekilde özetlemektedir[89]. Bunlardan başka II. yüzyılda Sinagog için ençok kullanılan isimlerden birisi de "Beit amma"dır[90].

Sinagogun orijini, tartışma meselesidir. Sinagogun, M.Ö. 586'da Babil Kıralı Buhtunnasır tarafından Kudüs'ün işgal edilip, Mabedin tahrip edilmesinden sonra Yahudilerin Babil'e sürgünü sonucu, Babil'deki Yahudiler arasında çıkmış olması çok daha muhtemeldir. Şüphesiz ilk sinagoglar gizli evlerde, sadece gizli tapınaklar şeklinde idi ve sürgündeki Yahudilerin ibâdet ve eğitim ihtiyaçlarına cevap vermekteydi. Babil sürgünü sona erdikten sonra Kudüs Mabedi yeniden yapılmış olmasına rağmen, Yahudiler sinagogları kullanmaya devam etmişlerdir. Fakat M.S. I. yüzyıla kadar ikinci derecede öneme sahipti. M.S. 70 yılında Titus tarafından, Kudüs Mabedi'nin ikinci defa tahrip edilmesi sonucu, sinagog, Yahudilikte ibâdet ve çalışmanın ana merkezi olarak Kudüs Mabedi'nin kutsallık özelliğini artık kendi üzerine almıştır[91].

M.S. I. yüzyılda Filistin'de sinagogun olduğu İnciller tarafından tasdik edilmiştir. Şöyleki; Hz. İsa (a.s.)'nın Yahudiler'in havralarında vaaz ettiği, sinagoglarda toplantı yaptığı, Yahudi liderleriyle tartıştığı ve hastaları buralarda iyileştirdiği zikredilmiştir[92].

Sinagogların standart bir mîmarî stili yoktur. İklime ve kültüre göre mîmarî yapısı değişiklik arzeder. Fakat her sinagogun sahip olduğu temel eşyalar benzerlik arzeder. Sinagoga giriş ve çıkışta uyulması gereken kurallar vardır.

---

89 Martin A. Cohen, "Synagogue", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), XIV/210; Shalom Spiegel, "Synagogue", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 755; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, New York, 1983, s. 411; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara, 1993, s. 468; Hikmet Tanyu, "Sinagog", Türk Ansiklopedisi (I-XXXIII), XXIX/54; AnaBritannica (I-XXII), XIX/393, "Sinagog" maddesi; John L. McKenzie, a.g.e., s. 855, "Synagogue" maddesi.

90 The Jewish Encyclopedia (I-XII), XI/619, "Synagogue" maddesi.

91 Shalom Spiegel, "Synagogue", An Encyclopedia of Religion, s. 756; John R. Hinnells, a.g.e., s. 317, "Synagogue" maddesi; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 468; John L. McKenzie, a.g.e., s. 855, "Synagogue" maddesi; Anthony J. Saldarini, "Synagogue", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985 s. 1007; E. Royston Pike, a.g.e., s. 366, "Synagogue" maddesi.

92 Matta, IV/23; Markos, I/21; III/1-6; Luka, IV/16-28; XIII/10.

### 11. ROŞ HA ŞANAH-YILBAŞI:

Yahudilikte yılbaşıdır. Yahudi takviminin 7. ayı olan Tishri (Eylül-Ekim) ayının birinde başlar iki gün sürer[93]. Bazı kaynaklarda ise yedi gün sürdüğü belirtilmektedir[94]. Reformcu Yahudiler sadece ilk günü kutlar[95].

Roş ha Şanah, ruhani olarak yeniden canlanma zamanıdır. Yahudi inancına göre bu bayram, kainatın ve insanın kaderinin yeniden yaratılışını sembolize eder. Bu günlerde insanlar yılboyunca işledikleri amellerinin muhasebesini yapar. Tanrı bugünde imanlarından dolayı duacıların duasını kabul eder ve onları affeder. Yine bu günde girilmiş olan yeni yıl boyunca insanların başlarına gelecekler karara bağlanır[96]. Yahudiler bu iki günü ibâdet ve tövbe ile değerlendirmeye çalışırlar ve bu günlerde eğlence yapılmaz. Ahd-i Atik'te emredildiği üzere ilk gün dini bir toplantı yapılır, hiç ağır iş yapılmaz ve Tanrı'ya ateşle yapılan takdime arzedilir[97].

Roş ha Şanah'a aynı zamanda "Shofar Günü" de denir ki, Shofar, koç, keçi veya antilop boynuzundan yapılan bir borazandır. Yılbaşına otuz gün kala her sabah Shofar çalınır ki, ürpertici bir sesi olan Shofar, insanlara Tanrı'nın bâki olduğunu ve kıyâmet gününde O'nun huzurunda toplanılacağını hatırlatır[98].

---

[93] Samuel Poznanski, "Festivals and Feast (Jewish)-Rosh Hoshshana", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), Editör: James Hasting, New York, 1980, V/880; David Bridger, a.g.e., s. 408; "Rosh Hashanah" maddesi; Geoffrey Parrinder World Religions From Ancient History to the Present, s. 407; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 36; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 210; Jouis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987 VIII/43; Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 395; Mehmet Aydın Dinler Tarihine Giriş, s. 102; Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Güven Matbaası, Ankara, 1955, s. 245; Güney Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 230; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), Gelişim Yayınları, İstanbul, trz., II/423.

[94] S.G.F. Brandon, A. Dictionary of Comparative Religion, New York, 1970, s. 283, "Festivals" maddesi.

[95] Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, s. 395.

[96] J.N.D. Anderson, The World's Religions, London, 1960, s. 42; Samuel Poznanski, "Festivals and Feast (Jewish)-Rosh Hashshana", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), V/880; Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/44; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 230.

[97] Levililer, XXIII/23-25; Sayılar, XXIX/1-6.

[98] Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 210; The Jewish Encyclopedia (I-XII), XI/617-618, "Symbol" maddesi; J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 42.

### 12. YOM KİPPUR-KEFARET GÜNÜ:

Yahudilikte tövbe ve kefaret zamanıdır. Yahudi takviminin 7. ayı olan Tishri (Eylül-Ekim) ayının onuncu günü kutlanır. İbranice "Yom ha Kippurim" olarak bilinir. İngilizce "Day of Atonement" şeklinde geçer. Bu gün, ruhun arındırıldığı, pişmanlık duyulan, tövbe edilen bir gündür[99]. Yahudilikte Yom Kippur, sık sık "Yamim Noraim" (Korku Günleri) olarak da isimlendirilmiştir[100]. Ahd-i Atik'te bu günün nasıl kutlanacağı belirtilmiştir[101].

Yom Kippur'a dinî bir toplantı yapılarak başlanır ve gün boyunca hiçbir iş yapılmaz. Arife günü akşamından ertesi günün akşamına kadar 25 saat süren çok sıkı bir oruç tutulur, hiçbir şey yenilmez ve içilmez, cinsî münasebette bulunulmaz. Gün boyunca ibâdet edilir ve işlenilen günahlar için Tanrı'dan af ve mağfiret dilenilir. Yahudi inancına göre Roş ha Şanah'da planı yapılan insanın bir yıllık kaderi, Yom Kippur'da yapılan ibâdet ve tövbe derecesine göre onaylanarak son şeklini alır, bu yüzden Yahudiler bugünde bol bol tövbe ederek zamanlarının çoğunu ibâdetle geçirmeye çalışırlar[102]. Günün sonunda çalınan Shofar (koç, keçi veya antilop boynuzundan yapılan borazan) günahlardan temizlenildiğinin ve Tanrı ile barışın sağlandığının bir habercisi olarak kabul edilir[103].

---

[99] S.A. Nigosian, a.g.e., s. 36; Samuel Poznanski, "Festivals and Feast (Jewish)- Yom Kippur", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), Editör: James HASTING, New York, 1980, V/880; The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/374, "Day of Atonement" maddesi; A Dictionary of Religion and Ethics, Editör: Shailer Mathews-Gerald Birney Smith, London, 1921, s. 36, "Atonement" maddesi; E. Royston Pike, a.g.e., s. 37, "Day of Atonement" maddesi; Anthony J. Saldarini, "Atonement Day of", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985, s. 80; John L. McKenzie, a.g.e., s. 69, "Atonement" maddesi; George Buchanan Gray, Sacrifice in The Old Testament İts Theory and Pratice, Oxford, 1925, s. 306; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 407; S.G.F. Brandon, a.g.e., s. 283, "Festivals" maddesi; Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/43; Sargon Erdem, "Bayram", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1988-, V/258; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/424.

[100] Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/44; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History of the Present, s. 407.

[101] Levililer, XXIII/26-32; XVI/29-31; Sayılar, XXIX/7-11.

[102] A Dictionary of Religion and Ethics, s. 36, "Atonement" maddesi; E. Royston Pike, a.g.e., s. 37, "Day of Atonement" maddesi; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 230; Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, s. 237; J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 42.

[103] Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 210; E. Royston Pike, a.g.e., s. 37, "Day of Atonement" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), XXII/422, "Yom Kippur" maddesi.

## 13. SUKKOTH-HAYMELER VEYA ÇADIR AYRAMI:

Yahudi takviminin 7. ayı olan Tishri (Eylül-Ekim) ayının onbeşinde başlayıp yirmiikisine kadar süren yedi günlük bir bayramdır[104]. Bayramın ilk ve son günü tam gün tatildir ki "Yom Tov" denilir ve bu iki günde iş yapmak yasaktır. Arada kalan beş gün ise yarım gün tatildir ve "Hol ha Mo'ed" olarak isimlendirilir ve bu beş günde iş yapılmasına izin verilmiştir[105]. Bayramın sonundaki sekizinci gün "Şemini Atseret" olarak adlandırılır. Bugünde Torah'ın hatmi tamamlanır ve Tesniye'nin son bölümünden sonra Tekvin'in ilk bölümü tekrar okunmaya başlanarak Torah'ın hatmine yeniden başlanır ki, bu gün aynı zamanda "Simchat Torah" (Torah'ın Hatmi- Torah'da Sevinç ve Neşe) olarak da bilinir. İsrail dışında bugün ayrı bir bayram olarak kutlanır. İsrail dışında, diasporada Sukkoth Bayramı sekiz gün sürer ve dokuzuncu gün "Simchat Torah" olarak kutlanır[106].

İbranice, "Sukkot", Latince "Tabernacula", İngilizce "Tabernacles" şeklinde geçen bu bayram Ahd-i Atik'te, "Haymeler Bayramı"[107], "Toplama-Devşirme Bayramı"[108], "Rabbin Bayramı"[109] veya sadece "Bayram"[110] olarak geçmektedir.

Yahudilikte Sukkoth yani Haymeler Bayramı sadece Mısır'dan çıktıktan sonra kırk yıl boyunca çölde seyahat esnasında çadırlarda ikâmet etmenin

---

[104] E. Royston Pike, a.g.e., s. 367, "Tabernacle of Feast" maddesi; Ad de Vires, a.g.e., s. 455, "Tabernacle of Feast" maddesi; A Dictionary of Religion and Ethics, s. 435, "Feast of Tabernacles", maddesi; David Bridger, a.g.e., s. 462, "Sukkoth" maddesi; Samuel Poznanski, "Festivals and Feast (Jewish)-Sukkoth", Encyclopedia of Religion and Ethics, (I-XIII), Editör: James Hasting, New York, 1980, V/880; The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/374, "Sukkoth" maddesi; Samuel S. Cohon, "Tabernacles or Feast of Booth", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 759; Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/43; David P. Wright, "Feasts, Festivals, Fasts", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985, s. 305; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 408; Encyclopedia Judaica (I-XVII), XV/495, "Sukkot" maddesi; John L. McKenzie, a.g.e., s. 863, "Tabernacles, Feast of" maddesi; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/424.

[105] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XV/496, "Sukkot" maddesi; David Bridger, a.g.e., s. 462, "Sukkoth" maddesi.

[106] J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 42; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 210; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 409; Encyclopedia Judaica (I-XVII), XV/496, "Sukkot" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), XX/119, "Sukkot" maddesi; Samuel S. Cohon, "Tabernacles or Feast of Booth", An Encyclopedia of Religion, s. 759.

[107] Levililer, XXIII/34; Tesniye, XVI/13, 16; XXXI/10; Zekarya, XIV/16, 18-19; Ezra, III/4; II. Tarihler, VIII/13.

[108] Çıkış, XXIII/16; XXXIV/22.

[109] Levililer, XXIII/39; Hakimler, XXI/19.

[110] I. Kırallar, VIII/2; II. Tarihler, V/3; VII/8; Nehemya, VIII/14; Hezekiel, XLV/25.

hatırasına kutlanan bir bayram değildir. O aynı zamanda hem bir hasat yani tarladan mahsulün toplanması bayramıdır[111] hem de Yahudilikteki üç büyük hac festivalinden birisidir[112]. Yahudi erkekleri bu bayram gününde Kudüs'e gelerek hac ibâdetlerini yerine getirirler[113].

Sukkoth bayramında iki esas vardır. Birincisi; kulübelerde veya çadırlarda ikâmet etmek; çünkü İsrailoğulları, Mısır'dan çıktıktan sonra çöldeki seyahatleri esnasında kırk yıl boyunca çadırlarda ikâmet etmişlerdi ve Tanrı, bayramın yedi günü boyunca haymelerde oturmayı emretmişti[114]. Çadırlar ki, etrafı çeşitli ağaç dallarıyla, yapraklarla ve ekin saplarıyla örtülmüştür. Üstlerinin açık olması gerekir. Çadırlar, açık alanlarda, gökyüzünün altında olmalıdır, ağaç altında veya ev içinde olmamalıdır. Sinagog yakınlarına kurulması tercih sebebidir; fakat günümüzde bunun mümkün olmaması sebebiyle, çadırlar evlerin yakınına kurulmaktadır. Bazı Reformcu cemaatler, Yahudi kaynaklarınca geçerli olmadığı bildirildiği halde, sinagogun içinde sembolik bir çadır kurarlar. Her ailenin kendi çadırını yapması dinî bir vazifedir. Bayram süresince bu çadırların içinde yemekler yenir ve uyunur. Soğuk iklimin hâkim olduğu bölgelerde çadırlarda uyuma zorunluluğu olmadığı halde, dindar Yahudiler, çadırı ısıtmak sûretiyle, uyuma emrini böylece yerine getirmektedirler[115].

Sukkoth Bayramı'ndaki ikinci esas ise, bayramın ilk gününden itibaren, bayrama iştirak edenler ellerinde "arba'ah minim" (dört bitki) taşırlar ki, bu dört bitki şunlardan oluşur: "Lulav" (Hurma veya Palmiye Dalı) ki, insanın omurgasını sembolize eder ve sinagog liturjisinde; inatçı gurur için bir kefarettir; "Etrog" (Ağaç Kavunu veya herhangi bir turunçgil) ki, insanın kalbini sembolize eder ve kalbin günahları için bir kefarettir; "Haddasim" (Mersin Ağacı veya Cezayir Menekşesi) ki, insanın gözünü sembolize eder ve gözün şehveti için bir kefarettir; "Aravot" (Söğüt Dalı ve Yaprağı) ki, insanın ağzını sembolize eder ve bozuk ve kötü dil için bir kefarettir[116].

---

[111] Çıkış, XXIII/16; XXXIV/22.

[112] Tesniye, XVI/16.

[113] The Jewish Encyclopedia (I-XII), XI/656, "Tabernacles, Feast of" maddesi; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 408; Edward J. Jurji, The Great Religions of The Modern World, New Jersey, 1967, s. 264; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 231; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 103.

[114] Levililer, XXIII/42.

[115] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XV/501; "Sukkot" maddesi; Louis Jacobs, "Sukkot", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, XIV/132.

[116] The Jewish Encyclopedia (I-XII), XI/617-618, "Symbol" maddesi; Encyclopedia Judaica (I-XVII) XV/498-500, "Sukkot" maddesi; Louis Jacobs, "Sukkot", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), XIV/131; İ. Abrahams, "Symbolism (Jewish)", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-

## 14. PESAH-FISIH VEYA PASSOVER BAYRAMI:

İbranice "Pesah" (Mayasız Ekmek Bayramı); İsrailoğullarının Mısır'dan Hz. Musa (a.s.) liderliğinde alelacele çıkmalarının ve çölde seyahatleri esnasında "Mazzot" (Mayasız Ekmek) ve Mısır'daki esaret ve acı günlerini hatırlatan ve onun sembolü olan "Mârôr" (acı otlar)'un yenildiği, Mısır esaretinden kurtulmanın anısına kutlanan bir bayramdır. Yahudi takviminin 1. ayı olan Nisan (Mart-Nisan) ayının onbeşinde başlayıp, yirmiikisine kadar devam eden yedi günlük bir bayramdır[117].

Bayramın ilk ve son gününe "Yom Tov" denilir ki, tam gün tatildir ve bu iki günde iş yapmak yasaklanmıştır. Arada kalan beş güne "Hol ha Mo'ed" denilir ki, yarım gün tatildir ve iş yapmaya izin verilmiştir. Pesah Bayramı, İsrail'de ve Reformcu cemaatlerde yedigün sürer. İsrail'in dışında, diasporada ise sekiz gün sürer[118].

Ahd-i Atik'te bu bayramın nasıl kutlanacağı en ince ayrıntılarına kadar anlatılmıştır[119].

Ahd-i Atik'deki "Evlerinizden mayayı kaldıracaksınız, yedi gün boyunca evlerinizde maya bulunmayacaktır"[120] emri üzerine, festival arefesinde evde mayanın olup olmadığı tamamen araştırılır ve bulunan bütün maya parçaları

---

XIII), Editör: James Hasting, New York, 1951, XII/144; John L. McKenzie, a.g.e., s. 864, "Tabernacles, Feast of", maddesi; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 408.

117 The Jewish Encyclopedia (I-XII) V/374, "Festivals" maddesi; J.A. Ross MacKenzie, "Symbol", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985, s. 1004; E. Geoffrey Parrinder, A Book of World Religions, London, 1967, s. 19; Samuel Poznanski, "Festivals and Feast (Jewish)-Pesah", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), Editör: James Hasting, New York, 1980, V/879; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 36; Sheldon H. Blank, "Passover", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 564; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 261-262; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 211; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 407; David Bridger, a.g.e., s. 370, "Passover" maddesi; Encyclopedia Judaica (I-XVII), XIII/163-164, "Passover" maddesi; Louis Jacobs, "Passover", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, XI/204; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 102; Sargon Erdem, "Bayram", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), V/258; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/425; AnaBritannica (I-XXII), XVII/548, "Pesah" maddesi.

118 Encycpoledia Judaica (I-XVII), XIII/163, "Passover" maddesi; The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/374, "Festivals" maddesi; Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/43; Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, s. 395; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 407; David Bridger, a.g.e., s. 370, "Passover" maddesi; AnaBritannica (I-XXII), XVII/548, "Pesah" maddesi.

119 Çıkış, XII/1-20; Tesniye, XVI/1-8.

120 Çıkış, XII/15, 19.

bir araya getirilerek bir yerde toplanır ve evden uzaklaştırılarak, ondört Nisan günü öğle vaktinden önce yakılarak imha edilir. Pesah günü kullanılacak kaplara çok dikkat edilir. Yahudiler, yılboyunca mayalı yemekler için kullanmış oldukları yemek kaplarını Pesah günü kullanmamaya özen gösterirler. Yahudiler sadece Pesah günü kullanılan özel kaplara sahiptirler. Şayet, daha önceden mayalı yemekler pişirilmiş, kaynatılmış veya yapılmış kapları kullanma zorunluluğu doğarsa, bu kaplar büyük bir kazanın içinde iyice kaynatılarak temizlenir veya bu kaplar ateş üzerinde kor haline getirilmek sûretiyle temizlenir. Bazı toplumlarda hahamlar, Pesah günü yenilecek yiyeceklerin tamamen mayadan arınmış olduğunu tasdiklemek için denetlerler ve sonra o ürünlere uygunluk (kaşer) mührünü basarlar[121].

Pesah Bayramı'nda kesilen kuzunun kanının kapıların süveleri ve üst eşiğine sürülmesi Tanrı Yahweh'in emridir. Çünkü Firavun, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkmalarına izin vermiyordu. Bunun üzerine Tanrı Yahweh, Mısırlıların ilk doğanlarının ister insan isterse hayvan olsun helâk edeceğini bildirmiş ve bu helâk işleminden İsrailoğullarının etkilenmemesi için kesilen kuzunun kanı İsrail evlerinin kapıları üzerine sürülerek ölüm meleğinin buraları pas geçmesi yani atlaması sağlanmıştır[122] ki, bundan dolayı Pesah'a "Passover" da denilmiştir. "Pass-over", üzerinden geçmek, pas geçmek, atlamak anlamına gelir[123]. M.S. 70 yılında Mabed'in ikinci tahribinden sonra Paskalya kuzusunun sunulması olayı son bulmuştur[124].

Ahd-i Atik'teki emir gereği sünnetsiz kimseler Pesah Bayramı'nı kutlayamazlar[125].

## 15. SHAUOT-PENTECOST VEYA HAFTALAR BAYRAMI:

Yahudi takviminin 3. ayı olan Sivan (Mayıs-Haziran) ayının altısında kutlanır[126]. İsrail'de ve Reformcu cemaatlerde bir gün, diasporada ise iki gün

---

[121] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XIII/169, "Passover" maddesi; Louis Jacobs, "Passover", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), XI/204; J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 41; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 230; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/426.

[122] Çıkış, XI/21-23.

[123] Edward J. Jurji, a.g.e., s. 261; Sheldon H. Blank, "Passover", An Encyclopedia of Religion, s. 564; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 211; J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 41; Louis Jacobs, "Passover", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), XI/204; John L. McKenzie, a.g.e., s. 643, "Passover" maddesi.

[124] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XIII/164, "Passover" maddesi; The Encyclopedia of Religion (I-XVI), XI/204, "Passover" maddesi.

[125] Çıkış, XII/43-48.

sürer[127]. Bu bayramın Yunanca ismi "Pentecost", 50. gündür ki, Pesah'dan elli gün sonra kutlandığı için bu isim verilmiştir. Pesah Bayramı'nın ilk gününden sonra yedi hafta sayılarak hesaplanması âdet hâlini almıştır[128]. Bu günde iş yapmak yasaklanmıştır[129].

Ahd-i Atik'te bu bayramın nasıl kutlanacağı anlatılmıştır[130].

Zirâî kökenli bir bayram olan Pentecost veya Haftalar Bayramı, Helenistik dönemde (M.Ö. 300-M.S. 300) ziraatla olan ilişkisini kaybetmeye başlıyarak, Tanrı Yahweh ile İsrailoğullarının Sina Dağı'nda karşı karşıya gelmelerinin, Tanrı Yahweh'in sesini işitmelerinin ve Hz. Musa (a.s.)'ya Torah'ın verilmesinin yıldönümü olarak kutlanmaya başlanmıştır. Bundan dolayı Pentecost "Torah'ın Verilmesi Mevsimi" olarak da isimlendirilmiştir[131]. Rabbinik gelenekte Pentecost, Mısır'da köle ve Mısır'dan çıktıktan sonra ise firârî duruma düşen İsrailoğullarının, Sina Dağı'nda Tanrı Yahweh tarafından Hz. Musa (a.s.)'ya Torah'ın verilmesiyle, dinî bir millete, özgür erkek ve kadınlar topluluğuna dönüştürülmesini sembolize eder[132].

---

[126] Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/43; Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, s. 395; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 408; AnaBritannica (I-XXII), XX/246, " avuot" maddesi.

[127] Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, s. 395.

[128] J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 42; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 36; The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/374, "Festivals and Feast" maddesi; Julian Morgenstern, "Pentecost" An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 572; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 263; John L. McKenzie, a.g.e., s. 769, "Pentecost" maddesi; Joseph B. Tyson, "Pentecost", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985, s. 769; Sargon Erdem, "Bayram", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), V/258; AnaBritannica (I-XXII), XX/246, " avuot" maddesi.

[129] The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/374, "Festivals and Feast" maddesi; Joseph B. Tyson, "Pentecost", Harper's Bible Dictionary, s. 769; Donald Guthrie-Alec Motyer- Alan M. Stibbs-Donald J. Wiseman, New Bible Commentary, İngiltere, 1987, 3. Baskı, s. 195.

[130] Tesniye, XVI/9-12; Levililer, XXIII/15-21; Sayılar, XXVIII/26-31; Çıkış, XXIII/16; XXXIV/22.

[131] Joseph B. Tyson, "Pentecost", Harper's Bible Dictionary, s. 769; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 264; John L. McKenzie, a.g.e., s. 653, "Pentecost" maddesi; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 408-409; Louis Jacobs, "Jewish Religious Year", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), VIII/43-44; Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, s. 395; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 212-213; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 36; AnaBritannica (I-XXII), XX/246, "□avuot" maddesi; Sargon Erdem, "Bayram", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), V/258.

[132] J.N.D. Anderson, a.g.e., s. 42, Shaout-Pentecost konusunda daha geniş bilgi için bkz. Hayyim Schauss, The Jewish Festivals: History and Observance, New York, 1973.

### 16. HANUKKAH-EĞİTİM BAYRAMI:

Yahudi takviminde 9. ay olan Kislev (Kasım-Aralık) ayının yirmibeşinde başlayıp 10. ay olan Tevet (Aralık-Ocak) ayının üçüne kadar devam eden sekiz günlük bir eğitim ve takdis bayramıdır ki, İbranice "Hanukkah" olarak isimlendirilmiştir[133].

Selevkoslu Kıral IV. Antiokhos Epiphanes (Hükümdarlık Dönemi M.Ö. 175-164) tarafından kapatılan ve kirletilen Kudüs Mabedi'nin Judas Maccabeus (M.Ö. 200-160)'un öncülüğünde sekiz gün süren bir ayaklanma sonrası yeniden İsrailoğullarının eline geçmesi, Judas Maccabeus tarafından onarılıp, temizlenmesi ve takdis edilerek yeniden ibâdete açılması anısına kutlanan bir bayramdır[134]. Hanukkah Bayramı, kış gündönümüne yani yılın en uzun gecelerinin olduğu zamana denk gelir. Bayram süresince yakılan mumların sayısı hergün bir tane olmak sûretiyle tedricen artırılarak güneş ışığının yayılması canlandırılır. Rabbinik geleneğe göre, Yahudiler Mabedi yeniden ele geçirdikleri zaman kırılmadan kalmış ve baş haham tarafından takdis edilmiş sadece bir tane yağ kavonozu buldular. O sadece bir günlük kullanılabilecek bir miktara sahipti; fakat mucize olarak sekiz gün yanmıştır[135].

### 17. PURİM-ESTER BAYRAMI:

Yahudi takviminde 12. ay olan Adar (Şubat-Mart) ayının ondördüncü ve onbeşinci günü kutlanan, Pers (İran) Kıralı Ahasuerus[*] (Tarihcilere göre bu, Kıral Kserkses veya Xerxes'in İbranice'deki adıdır. M.Ö. 486-465)'un veziri Haman'ın Yahudileri katletme planından, Yahudi esmer güzeli Ester ile Mordekay (M.Ö. 510)'ın sayesinde kurtulmalarının şerefine düzenlenen bir bayramdır[136]. Günümüzde Purim Bayramı, Tel Aviv'de ayın ondördünde

---

[133] The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/375, "Festivals and Feast" maddesi; E. Royston Pike, a.g.e., s. 171, "Hanukkah" maddesi; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 410; David P. Wright, "Feasts, Festivals, Fasts", Harper's Bible Dictionary, s. 305-306; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/424.

[134] David P. Wright, "Feasts, Festivals, Fasts", Harper's Bible Dictionary, s. 305-306; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 37; E. Royston Pike, a.g.e., s. 171, "Hanukkah" maddesi; Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 210; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 410; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 231; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/425; Sargon Erdem, "Bayram", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), V/259.

[135] Mary Pat Fisher-Robert Luyster, a.g.e., s. 210.

[*] Ahd-i Atik'te Ester I/1'de "Ahaşveroş" şeklinde geçmektedir.

[136] The Jewish Encyclopedia (I-XII), V/375, "Festivals and Feast" maddesi; Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals" An Encyclopedia of Religion, s. 395; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 271; S.A. Nigosian, a.g.e., s. 37; E. Royston Pike, a.g.e., s. 310, "Ester" maddesi; David Bridger, a.g.e., s. 393, "Ester" maddesi; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to the Present, s. 410; David P. Wright, "Feasts, Festivals, Fasts", Harper's Bible Dictionary, s. 305-

kutlanırken, Kudüs'te ayın onbeşinde kutlanır[137]. Shushan (Şuşan) Yahudileri, Purim'i ayın onbeşinde kutlarlar[138] ki, onbeşinci gün "Shushan Purim"i olarak bilinir. Purim Bayramı, Reformcu Yahudiler tarafından kutlanmaz[139].

Ahd-i Atik'teki Ester Kitabı'nda olaylar ve bu bayramın kutlanışı en ince ayrıntılarına kadar anlatılmıştır.

## 18. SHABBATH-SEBT VEYA CUMARTESİ GÜNÜ:

İbranice Shabbat; durmak, bırakmak, terketmek, menetmek ve dinlenmek anlamına gelir. Yahudilikte haftanın yedinci günü yani Cumartesi günü, dinlenme günü ve işten sakınma, kaçınma günüdür. Cuma akşamı güneşin batışıyla başlar. Cumartesi günü güneşin batmasıyla sona erer, bu süre zarfında iş yapmak kesinlikle yasaktır[140].

Sebt'in orijini olarak Ahd-i Atik'teki şu cümleler gösterilmektedir:

"Ve gökler ve yer ve onların bütün orduları itmam olundu. Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi; ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti. Ve Allah yedinci günü mubarek kıldı ve onu takdis etti; çünkü Allah yaratıp yaptığı bütün işten o günde istirahat etti"[141]. Bu cümlelerde Tanrı'nın yedinci günü mubarek kıldığı, onu takdis ettiği ve istirahat ettiği bildirilmekte; fakat Yahudilerin bu günde iş yapıp yapmayacakları hakkında bir bilgi verilmemektedir. Daha sonra, On Emir içinde Sebt'in kutlanması ve o günde Yahudilerin iş yapmaması şu şekilde zikredilmiştir:

"Sebt gününü takdis etmek için onu hatırında tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işleri yapacaksın; fakat yedinci gün Allahın Rabbe Sebt'tir; sen ve oğlun

---

306; S.G.F. Brandon, a.g.e., s. 283, "Festivals" maddesi; Encyclopedia Judaica (I-XVII), XIII/1390, "Purim" maddesi; Louis Jacobs, "Purim", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, XII/100; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/426; Sargon Erdem, "Bayram", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (I- ), V/258-259.

[137] Encyclopedia Judaica (I-XVII), XIII/1390, "Purim" maddesi.

[138] Ester, IX/18.

[139] Felix A. Levy, "Jewish Religious Festivals", An Encyclopedia of Religion, s. 395.

[140] Louis Jacobs, "Shabbat", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, XIII/189; David A. Glatt-Jeffrey H. Tigay, "Sabbath", Harper's Bible Dictionary, Editör: Paul J. Achtemeier, San Francisco, 1985, s. 888; Encyclopedia Judaica (I-XVII), XIV/557, "Sabbath" maddesi; E. Geoffrey Parrinder, A Book of World Religions, s. 16; Ben Zion Bokser, "Sabbath", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 675; Henry C. Vedder, "Sabbath and Sunday", A Dictionary of Religion and Ethics, Editör: Shailer Mathews-Gerald Birney Smith, London, 1921, s. 389; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 257; I. Abrahams, "Sabbath", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), Editör: James Hasting, New York, 1980, X/891; David Bridger, a.g.e., s. 416, "Sabbath" maddesi; Dinler Tarihi Ansiklopedisi (I-III), II/423; AnaBritannica (I-XXII), XIX/191, "Sebt" maddesi.

[141] Tekvin, II/1-3.

ve kızın ve kölen ve cariyen ve hayvanların ve kapılarında olan garibin, hiçbir iş yapmıyacaksın; çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti; bunun için Rab Sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti"[142].

Sebt gününde iş yapmak kesinlikle yasaklanmıştır[143]. Sebt, Tanrı Yahweh ile İsrailoğulları arasındaki daimî ahdin bir işaretidir[144] ki, hem bu husus, hem de Sebt gününe riâyet etmeyip onu bozan kişinin cezalandırılacağı[145] ve cezalandırıldığı[146] Ahd-i Atik'te dile getirilmiştir.

Sebt günü yapılması yasaklanan işler 39 kategoride toplanmıştır ki, bunları şöylece sıralayabiliriz:

1. Tohum ekmek veya saçmak (ekin ekmek), 2. Saban sürmek yani tarla sürmek, 3. Ekin biçmek, orak sallamak, 4. Demet yapmak ve toplamak, 5. Harman yapmak ve kaldırmak, 6. Harman savurmak, 7. Temizlik yapmak, 8. Herhangi bir şeyi öğütmek, 9. Elemek, kalburdan geçirmek, 10. Hamur yoğurmak, 11. Fırında pişirmek, 12. Biçmek, kırkmak, 13. Beyazlatmak, 14. Yün dövmek, 15. Yün boyamak, 16. Eğirmek, yün bükmek, 17. İlmik yapmak, 18. Halı v.s. için saçak yapmak amacıyla iki ip bükmek, 19. İki ip örmek, dokumak, 20. İki ipi yarmak, 21. Bağlamak, 22. Çözmek, 23. İki ilmik dikmek, 24. Dikilmiş iki ilmiği açmak, 25. Geyik avlamak, 26. Hayvan kesmek, 27. Deri yüzmek, 28. Deri tuzlamak, 29. Tabaklama yapmak, 30. Saçı kısaltmak, 31. Post kırpmak, kesmek, 32. İki mektup yazmak, 33. İki mektup yazmak amacıyla silmek, 34. İnşaat yapmak, 36. Ateş söndürmek, 37. Ateş yakmak, 38. Bir çekiç ile vurmak veya birşey çakmak, 39. Bir yerden başka bir yere birşey taşımak.

Bütün bu zikredilen işler ana işler olarak zikredilmiştir. Bazı işler yakınlıkları sebebiyle bu 39 ana iş grubuna dahil edilir. Meselâ; Saban sürme işi; hafriyat ve kazı yapmak ve kanal açma işlerini de içerir. Keza zararlı otları kazımak ve ağaç budamak da bu gruba girer. Yine, orakla biçme-hasat etme iş grubuna, hasatın bütün çeşitleri, tane, meyve ve sebze toplama dahildir, yine bir ağaçtan meyve koparmak da bu gruba girer, ayrıca ot koparmak, ona şekil

---

[142] Çıkış, XX/8-11; Tesniye, V/12-15.

[143] Çıkış, XX/10; XXIII/12; XXXI/14-15; XXXIV/21; XXXV/2; Levililer, XXIII/3; Tesniye, V/13-14.

[144] The Jewish Encyclopedia (I-XII), X/587, "Sabbath" maddesi; David A. Glatt-Jeffrey H. Tigay, "Sabbath", Harper's Bible Dictionary, s. 888; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 257.

[145] Çıkış, XXXI/12-17.

[146] Sayılar, XV/32-36.

vermek, bir kutu veya varilde çim yetiştirmek veya çiçek koparmak bu gruba dahildir[147].

Bu yasakların dışında Sebt gününde hahamlar tarafından konulmuş bir takım yasaklar vardır. Meselâ; alış-veriş matahı olduğu için paraya dokunmak, iş amacıyla çeşitli objeleri ele almak ve kullanmak, iş meseleleri üzerinde konuşmak ve 2000 kubit yaklaşık 3000 adım veya yarım milden fazla bir mesafede seyahat etmek yasaklanmıştır ki, bu mesafe "Tehum Shabbat" (Sebt Sınırı) olarak bilinir. Hahamlar, Çıkış, XVI/29'daki "...herkes kendi yerinde kalsın, yedinci günde kimse yerinden çıkmasın" emrine dayanarak bu seyahat yasağını getirmişlerdir[148].

Sebt gününde yapılması yasaklanmış işler, Yahudilikteki çeşitli mezhepler tarafından farklı farklı anlaşılmış ve yorumlanmıştır.

### 19. MEZUZAH-MEZUZA:

İbranice bir kelime olan Mezuza; Kapı Pervazı anlamına gelir. Mezuza kelimesinin kökeni tam aydınlanmamakla beraber Asurlulara ait "Manzazu" kelimesinden türediği sanılmaktadır. Mezuza kapı pervazına çakılan, tahta, plastik, metal, cam v.b. maddeden yapılı kılıfa konmuş bir parşömendir. Soldan sağa doğru yuvarlanarak sarılan bu parşömende Torah'ın Tesniye VI/4-9 ve XI/13-21 bölümleri yer alır. Kullanılan parşömen kaşer bir hayvanın derisinden yapılır. Bu parşömendeki metin İbrani harfleri olan "Meruba"-"Quadrad" ile yazılmış 22 sıra, 713 harf ve 4649 kuraldan oluşur. Mezuza parşömenlerinin el ile yazılmış olması lazım, matbaa ile yazılı olanları kullanılmaz. Parşömenin dış yüzünde kutsal bir anlamı olan "Şaday" yani "Her Şeye Kâdir" kelimesi yer alır. Şaday aynı zamanda "Şomer Dlatot Yitsrael" (İsrail Kapılarının Koruyucusu) kelimelerinin baş harflerinden oluşmuştur[149].

Dindar Yahudiler tarafından evlerin giriş kapısının sağ üst köşesine yerleştirilir[150]. Mezuzah, Yahudilerin Tanrıya güvenlerini sembolize eder[151].

---

147 The Jewish Encyclopedia (I-XII), X/599, "Sabbath" maddesi; Edward J. Jurji, a.g.e., s. 258; John R. Hinnells, a.g.e., s. 292, "Shabbat" maddesi; Louis Jacobs, "Shabbat", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), XIII/190; John L. McKenzie, a.g.e., s. 752, "Sabbath" maddesi; I. Abrahams, "Sabbath", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), X/891-892; David Bridger, a.g.e., s. 416-417, "Sabbath" maddesi.

148 The Jewish Encyclopedia (I-XII), X/566, 600, "Sabbath" maddesi; John L. McKenzie, a.g.e., s. 752, "Sabbath" maddesi; E Royston Pike, a.g.e., s. 332, "Sabbath" maddesi.

149 Suzan Alalu-Klara Arditi-Eda Asayas-Teri Basmacı-Fani Ender-Beki Haleva-Dalya Maya-Ninet Pardo-Sara Yanarocak, Yahudilikte Kavram ve Değerler, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., Mikro Matbaacılık, İstanbul, 1996, s. 244-245.

150 E. Royston Pike, a.g.e., s. 253, "Mezuzah" maddesi; Samuel Rosenblatta, "Mezuzah", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 489.

**20. SHOFAR-ŞOFAR:**

Şofar, Yahudi dinî objeleri arasında çok önemli bir yer tutan ve üflenerek çalınmak üzere özel olarak hazırlanan koç, keçi, antilop[152] veya diğer temiz hayvanların[153] boynuzundan yapılmış bir müzik aletidir.

Şofar, insanlık tarihinde davul ve kavalla birlikte kullanıldığı saptanan ilk ve en eski müzik aletidir. Etimolojik olarak "Sapparu" (Vahşi Koç) kelimesinden türediği sanılan Şofar sözcüğü Tora'da, Talmud'da ve Talmudik Edebiyat'ta 69 kere geçmektedir.

Şofar'dan Tora'da ilk kez, Yahudilerin Mısır'dan çıkıp da Sina Çölü'nde bulundukları dönemde bahsedildiği görülmektedir:

"Ve vaki oldu ki, üçüncü günde sabah olunca gök gürlemeleri, ve şimşekler ve dağ üzerinde koyu bir bulut, ve çok kuvvetli boru (Şofar) sesi oldu; ve ordugâhta olan bütün kavim titredi. Ve Allahı karşılamak için Musa, kavmi ordugâhtan çıkardı, ve dağın eteğinde durdular. Ve Sina Dağı, hep tütüyordu, çünkü Rab onun üzerine ateş içinde inmişti; ve onun dumanı ocak dumanı gibi çıkıyordu, ve bütün dağ çok titredi. Ve boru (Şofar) sesi git gide kuvvetlenince, Musa söyledi, ve Allah O'na sesle cevap verdi:"[154]

"Ve yedinci ayda, ayın onuncu gününde yüksek sesli boruyu (Şofarı) gezdireceksin; boruyu (Şofarı) kefaret gününde bütün memleketinizde gezdireceksiniz"[155].

Tarih boyunca Şofar dinî amacın yanı sıra diğer müzik enstrümanlarına eşlik etmek üzere de kullanılmıştır. Şofarın haberleşme aracı olarak kullanılmış olduğuna Tora'nın bazı bölümlerinde rastlamak mümkündür[156]. Yine Şofarın savaş habercisi veya bir anlamda savaş sireni olarak kullanıldığına Tora metinlerinde tanık oluyoruz[157].

Üç çeşit Şofar sesi vardır. Tekia, Şevarim ve Terua. Mişna, Tekia'nın uzun ve kesintisiz çalınan sesleri, Şevarim'in iki aralıklı üç kesik sesi, Terua'nın ise kısa kısa sesleri belirlediğini kaydeder. Terua'nın kısa vuruşlu sesleri, biraz da hıçkırma sesini anımsatır. Şevarim ile Terua'nın üfleme süreleri ilk Tekia üfleme süresine eşit olmalıdır.

---

[151] E. Royston Pike, a.g.e., s. 253, "Mezuzah" maddesi.

[152] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 273; E. Royston Pike, a.g.e., s. 351, "Shofar" maddesi.

[153] Samuel S. Cohon, "Shofar", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 709.

[154] Çıkış, XIX/16-19.

[155] Levililer, XXV/9.

[156] Yeşu, VI/4-16; II. Samuel, XV/10.

[157] Hâkimler, III/26-27.

Şofar, bu konuda eğitim görmüş Tokea denilen kişiler tarafından çalınır. Sembolik anlamları olan şu notalara uygun olarak üflenir.

Tekia: Tanrısal çağrıyı ve korumayı simgeleyen çok uzun bir ses.

Şevarim: Tanrısal güç karşısında aczi ifade eden üç kesik ses.

Terua: Tanrı'yla birlikteliği simgeleyen coşkulu dokuz kısa ses[158].

Şofar Biblik zamanlarda devletin başına yeni bir kıral geçtiği zaman, Kudüs Mabedi'ne yeni bir Kohen Gadol tayin edildiği zaman, Sanhedrin'in başına yeni bir Gaon geldiği zaman çalınmıştır. M.Ö. 400'de Babil'de ölümleri haber vermek için kullanılmıştır. Ortaçağda, oruçlarda, kişilerin süreli ya da sürekli olarak cemaatten ihraç edilmeleri hâlinde ve cenazelerde çalınmıştır.

Cuma öğleden sonra altı kere üflenmektedir. En başta Tekiah üflenirdi ki kırsal alanlarda çalışanlar bu sinyali duyup işlerini bırakırlardı. İkinci sinyal dükkan sahipleri ve şehirde yaşayanlar içindi. Üçüncü sinyal ise Sebt mumlarının yakılacağını bildirirdi. Geriye kalan üç sinyal ise Sebt'in gelmek üzere olduğunu bildiren geleneksel Şofar'ı simgelerdi.

Bugün ise dinî maksatların dışında İsrail Devleti'nde yeni bir cumhurbaşkanı göreve başlayacağı zaman çalınmaktadır[159].

Birçok Yahudi filozof Şofarın felsefi olarak çok şeyler çağrıştırdığını düşünmektedir. Saadia Gaon (M.S. 882-942)'a göre Şofarın çalınmasının on sebebi vardır:

1. Tanrı'nın yüceliğinin isbatı, 2. Pişmanlık gününü simgelemesi, 3. Tora'nın Tanrısal gücünü kanıtlaması (Tora Tanrı tarafından Hz. Musa (a.s.)'ya verilirken Şofar sesi duyulmuştu), 4. Peygamberleri hatırlatması. Onlar seslerini ve insanları ahlâka davet edişlerini hep Şofarla duyururlardı, 5. Mabedin yıkılışını ve yeniden inşa edilişini anımsatması, 6. İshak yerine koçun kurban edilişini simgelemesi, 7. Hûşu uyandırması, 8. Kıyamet gününde çalınacağının bilinmesi, 9. Bütün İsrailoğullarının yeniden kutsal topraklarda toplanma ülküsünü çağrıştırması, 10. Yeniden uyanış gününü de anımsatması.

Moşe Ben Maymon (M.S. 1135-1204)'a göre ise Şofar "Ey derin uykuda olanlar uyanın, uyuşuklar kıpırdanın, silkinin ve sizi yaratanı hatırlayın" anlamındadır[160].

---

[158] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 276.
[159] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 276-277.
[160] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 277-278.

## 21. TALLITH-TALLİT:

Tallit, Yahudinin hayatında önemli bir yer tutan dinî objelerin başında gelmektedir. Tallit kelimesinin Türkçe karşılığı cüppe, harmani veya örtüdür.

Tallit kaynağını, diğer birçok dinî objede olduğu gibi Tora'nın emirlerinden alır. Tanrı Yahweh Musa'ya şöyle demiştir: "İsrailoğullarına söyle ve onlara de: Nesillerince esvaplarının eteklerine saçak (tsitiyot) yapsınlar, ve her eteğin saçağı üzerine lâcivert kordon koysunlar; ve onu göresiniz, ve Rabbin bütün emirlerini hatırlıyasınız, ve onları tutasınız, ..."[161].

Tallit, yün, keten veya ipekten imal edilen püsküllü bir omuz atkısıdır[162]. Yahudilerin topraklarından sürülmeleri ve dünyanın dört bir yanına dağılmaları sürecinde, çevredeki yabancıların etkisiyle günlük bir giysi iken daha sonraları sadece dua edilirken[163] bilhassa sabah ibâdetinde[164] kullanılan bir objeye, bir dua şalına dönüşmüştür.

Tallitler genelde beyaz renkli, yünlü, pamuklu veya ipekli kumaşlardan imâl edilmiş olup, beyaz kumaşın üstü, mavi çizgilerle süslüdür. Mavi renk, saçaklarda (tsitsitlerde) kullanılması istenen mavi renkli ipliğin[165] anısınadır. Ancak Talmudik çağlarda kullanılan doğal mavi boyanın nasıl elde edildiği günümüzde tam olarak bilinmediği için artık bu mavi renkli ipliğe saçaklarda (tsitsitlerde) yer verilmemektedir.

Bazı Tora yorumcuları doğal olmayan yollardan elde edilen suni boyaların kullanılmasını doğru bulmamakta ve bu yüzden tallitlerde mavi çizgilerin yerine siyah çizgileri yeğlemektedirler[166].

En küçük tallit boyu, yürüyebilen bir çocuğu kaplıyacak boyuttadır[167].

Tallitler erkekler tarafından haftanın her günü Sebt ve bayram günleri de dahil olmak üzere sabah duası esnasında kullanılmakla beraber, Teşa-Beav[*] gününde öğleden sonra duası olan Minha'da kullanılır. Yom Kippur (Kefaret)

---

[161] Sayılar, XV/37-39.

[162] E. Royston Pike, a.g.e., s. 367, "Tallith" maddesi; Ben Zion Bokser, "Tallit", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Yersey, 1959, s. 760; Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 280.

[163] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 280.

[164] E. Royston Pike, a.g.e., s. 367, "Tallith" maddesi; Ben Zion Bokser, "Tallit", An Encyclopedia of Religion, s. 760.

[165] Sayılar, XV/38.

[166] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 280.

[167] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 281.

[*] Yahudi takviminin 5. ayı olan Ab veya Av (Temmuz-Ağustos) ayının dokuzuncu günüdür ki, Yahudi tarihinin en acılı olayları (Kudüs Mabedi'nin birinci ve ikinci tahribi, Yahudilerin M.S. 1290'da İngiltere'den, M.S. 1492'de İspanya'dan sürülmesi v.b.) bu günde vuku bulmuştur.

Günü ise bütün gün boyunca tallit giyilir. Tallit kullanımı Yahudi cemaatleri arasında farklılık gösterebilir. Aşkenaz cemaatlerde Bar-Mitzva** (Ergenlik çağı) öncesi çocuklar kendi boylarına uygun tallitler kullanırlar. Polonyalı ve bazı Sefarad cemaatlerde sadece evli erkekler tallit kullanabilirken doğulu cemaatlerde evli olmayanlar da tallit kullanmaktadırlar. Reformist cemaatlerde tallit, hahamın kullandığı bir tören giysisidir. Türk Yahudi cemaatleri ile bazı cemaatlerde ise tallit düğünde hupa töreninde kullanılır. Yahudi erkeklerini öldükleri zaman saçakları (tsitsitleri) koparılmış veya çıkarılmış tallitleri ile gömmek âdettir[168].

## 22. KİPA:

Kipa başı örtmek amacıyla kullanılan küçük başlığa verilen addır. Yahudilikte baş örtme geleneği erkeğin Tanrı'ya olan saygısının bir işaretidir. Kadın ise erkeğe olan alçak gönüllüğünden başını örter. Oysa Tora ne erkeğe ne de kadına başını örtmesini emretmez. Talmudik zamanlarda başı örtmek bir yas işaretiydi. Matemli kişiler, cüzzamlı ve cemaatten uzaklaştırılmış kişiler başlarını örtmek zorundaydılar. Bu kişiler başlarını ve yüzlerini sarıp örterlerdi. Daha sonraki dönemlerde dua ederken veya mistik etüdler yaparken başı örtmek, Tanrı'ya duyulan saygının bir işareti sayıldı. Saygın kişilerce kullanılmaya başlanan başlıklar, onların konumlarını belirler oldu.

Günümüzde Ortodoks ve Konservatif Yahudiler baş örtmeyi Tanrı'ya duyulan saygının bir işareti olarak kabul ederler.

Ortodoks cemaatler başın sürekli örtülü olmasını isterken, Konservatif cemaatler başın sadece dua anında kapalı olması gerektiğini savunurlar. Reformist cemaatlerde baş örtme isteğe bağlıdır. Türkiye'deki Yahudiler Kipa'yı genelde sinagoglarda ve dua esnasında kullanırlar.

Ancak Kipa, günümüz gerçeğinde, bir ölçüde Yahudi kimliğini belirten ve gelenekler gereği önemli ölçüde dinî bir nitelik kazanmış bulunan, özellikle Yahudilerin kullandığı bir başlık olarak değerlendirilmektedir[169].

## 23. TEFİLLİN:

Tefillin, deriden yapılmış ve yassı deri şeritlerle birbirine tutturulmuş siyah renkte iki kare kutucuktan oluşur. İçlerinde parşömen üzerine el yazması

---

** 13 Yaşından bir gün almış her Yahudi erkeği ve 12 yaşından bir gün almış her Yahudi genç kızı Bar/Bat-Mitzva telakki edilir. Bu yaşa gelen her Yahudi genç artık dinî yükümlülüklerini yerine getirmekle yükümlüdür.

[168] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 281-282.

[169] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 283-284.

olarak, Tora'dan dört ayrı bölümü içeren dörder rulo bulunur. Bu parşömenlerin içerdiği Tora bölümleri şunlardır:

1. Şema (Tesniye, VI/4-9) Tanrı'nın tek olduğunu bildirir.

2. Vehaya (Tesniye, XI/13-21) Tora'nın öğretilerini uygulayan kişiye Tanrı'nın yardım elini uzatacağını; buyruklarına karşı çıkanları da cezalandıracağını ifade eder.

3. Kadeş (Çıkış, XIII/1-10) Her Yahudinin, Mısır'da esaretten kurtuluşunu daima hatırlaması gerektiğini belirtir.

4. Vehaya (Çıkış, XIII/11-16) Mısır'dan çıkışın ve Tanrı öğretilerinin çocuklarına aktarmanın her Yahudi için bir zorunluluk olduğunu ifade eder.

Tefillin kutularından "Tefillin şel Roş" denileni başa bağlanır ki, içinde dört bölme bulunur. Her bölmeye yukarıda zikrettiğimiz dört Tora bölümünün her biri yerleştirilir. "Tefillin şel Yad" denilen ikinci kutu ise sol pazu üzerine bağlanır. Bunun bir tek bölmesi vardır. Bu bölmeye de dört parşömen birlikte sarılarak, tek rulo halinde yerleştirilir.

"Tefillin şel Roş" denilen baş tefillinin iki yan yüzeyine İbranice'deki "Şin" harfi basılmıştır ve bu tefillin başa "Dalet" harfini andıran bir düğümle bağlanır. "Tefillin şel Yad" denilen el tefillininin düğüm şekli ise "Yod" harfi şeklindedir. Bu üç harfin bileşimi de (Ş-D-Y) "Şaday" (Kudret-Tanrı) sözcüğünü oluşturur. Bu harfler aynı zamanda "Şomer Dlatot Yitsrael" (İsrail Kapılarının Koruyucusu) sözlerinin baş harfleridir[170].

Yahudilikte tefillin sadece hafta içi günlerinde takılır. Sebt ve bayram günlerinde tefillin takılmaz. Yahudilikte bir erkeğin Yahudi dinine bağlılığını ispat etmesi için iki kanıt gerekmektedir. Bunlardan biri Berit (Sünnet), özel, kişisel ve kalıcıdır. Berit, erkekte hayatı boyunca yer edecek bedensel bir işaret, bir akit belirtisidir. İkincisi ise Tefillin'dir. Bu da, Berit'in aksine, dıştan görülebilen ve iyice belirgin bir işarettir ki, Tanrı'ya bağlılığın kanıtıdır.

El Tefillin'i sol kola ve tam duyguların merkezi olan kalbe dönük olarak takılmakta, ikinci Tefillin ise düşüncenin merkezi olan başa takılmaktadır. Böylece, dikkat başa, kalbe ve ele çekilerek, kişinin düşüncesiyle, hisleriyle ve eylemleriyle kendini Tanrı'ya adaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Tefillin'in önce ele, sonra başa takılmasının sembolik anlamı ise şu şekilde açıklanmaktadır: "Kişi, Tanrı buyruklarını, fazlaca sorup düşünmeden önce yerine getirmeli sonra da anlamaya çalışmalıdır"[171].

---

[170] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 286.
[171] Yahudilikte Kavram ve Değerler, s. 288-290.

Günümüzde Yahudi toplumunda Tefillin, aile reislerinin ve yetişkin erkeklerin evlerde veya sinagoglardaki sabah duaları sırasında, Tora'daki "Onları işaret olarak elinin üstüne bağlayacaksın ve onlar, gözlerinin arasında alnına bağ olacaktır"[172] emri gereğince uyguladıkları dinî bir yükümlülüktür.

[172] Tesniye, VI/8.

# HULEFÂ-İ RÂŞİDÎN DÖNEMİ EĞİTİM VE ÖĞRETİM FAALİYETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ ( II )
## (EĞİTİM-ÖĞRETİM KURUMLARI VE METODLARI)

*Dr. M. Bahaüddin VAROL*[*]

**ABSTRACT**

***A GENERAL VIEW ON THE EDUCATIONAL AND TEACHING ACTIVITIES OF THE RIGHTEOUS CALIPHS' PERIOD (II)***

***(Educational-Teaching Institutions and Their Methods)***

*The period of righteous caliphs is very important in the history of İslam because of the reason that comes after the death of the prophet. This period has been a resource and enlightened the following periods in terms of educational and teaching activities. In this research, educational and teaching activities have been evaluated from the aspect of institutions and methods, and the issue has been explained with different examples.*

Hulefâ-i Râşidîn dönemi, Hz.Peygamber önderliğinde oluşturulan İslam toplumunun, onun irtihalinden sonra izlediği seyir ve değişmenin başladığı dönem olarak büyük öneme sahiptir. Bu nedenle ilk dönemlere ait yapılan araştırmalarda hep bu dönemden örneklendirme yolu tercih edilmiştir. Bu açıdan İslam'ın topluma sunulması ve yeni prensiplerin müslüman halk arasında yerleştirilmesi için Hz.Peygamber döneminde uygulamaya konulan eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bu dönemdeki seyri de oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu itibarla Hulefâ-i Râşidin dönemindeki eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ilgili olarak yaptığımız araştırmanın ilk bölümü olan "Eğitim-Öğretimi Yapılan İlim Dalları ve İlim Merkezleri" konusu dergimizin geçen

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma.Görevlisi.

sayısında yayınlanmıştı. Konunun bütünlük arzetmesi açısından bu araştırmamızda da aynı döneme ait eğitim-öğretim kurumları ile gerek bu kurumlarda gerekse bu kurumlar dışında uygulanan eğitim-öğretim metodları üzerinde durmayı amaçladık. Bu konuda yapacağımız tespitler kanaatimizce, eğitim ve öğretim tarihine ışık tutacağı gibi o dönem ve sonrasında ortaya çıkan fikrî ve siyâsî tefrikaların nedenleri açısından da önemli fikirler verecektir.

## 1- Eğitim ve öğretim kurumları

### a - Evler:

Eğitim ve öğretim sürecinde, eğitim kurumlarının büyük bir öneme sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Zira, insana bir takım yeni düşünce ve davranış kazandırma hareketi olan eğitimin, belli kurumlar eliyle ve bir plan-proğram dahilinde verilmesi eğitimin başarısı ile doğru orantılıdır. Eğitim olgusunun çok az bulunduğu Arap câhiliye toplumunda eğitim kurumlarının ortaya çıkması, en basit şekliyle Hz.Peygamber'in İslâm'ı tebliği ile başlamıştır.

Mekke toplumunda, büyük bir değişim teklifiyle ortaya konan İslâmî tebliğin, ilk yıllarda küçük çaplı olarak sürdürülmesi gerekiyordu. Hz.Peygamber, bu çerçevede sürdürülen çalışmanın organize edilebilmesi, yeni dine giren insanların eğitim ve idaresinin yapılabilmesi için bir irtibat merkezine, bir eğitim ocağına ihtiyaç olduğunu biliyordu. Bu amaçla müslümanların ibâdetlerini yapacakları, yeni nazil olan Kur'ân âyetlerini ve yeni emirleri öğrenip, bizzat kendi uygulamalarını ta'lim edecekleri bir yer olarak, ilk müslümanlardan olan Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evini merkez olarak seçmişti.[1] İşte İslâm eğitim silsilesi içerisinde ortaya çıkan ilk kurum "ev" olmuştur. Hz.Peygamber, "Dâru'l-Erkam" ismiyle o dönemlerden başlayıp daha sonraları çok önemli bir vazifeyi yerine getiren bu evde yeni inzal olan vahiyleri müslümanlara öğretiyor, yapılacak işler orada görüşülüyor ve neticeye bağlanıyordu. Mekke döneminin sıkıntılı ve çetin günleri göz önüne alınacak olursa buranın, bir eğitim ve siyâsî-idârî karar merkezi olarak sahip olduğu fonksiyonun önemi daha iyi anlaşılmış olacaktır. İleride eğitim ve öğretime açılacak olan mescid ve medreselerin temeli burada atılmış ve ikisinin îfâ ettiği görevi o dönemde Dâru'l-Erkam tek başına îfâ etmiştir.[2]

İslâm eğitim tarihi içerisinde gerek Hz.Peygamber döneminde gerekse Hulefâ-i Râşidîn döneminde, bir kurum olarak gördüğümüz "evler"in çıkış noktası işte burasıdır. Evlerde sürdürülen eğitim ve öğretim faaliyeti, Medîne

---

[1] İbn Hacer, Muhammed b. Ali el-Askalânî, el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, Beyrut, 1328, I / 28; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut, 1957, III / 242; Ayrıca bkz: Ahmet Önkal, Rasülullah'ın İslâm'a Davet Metodu, Konya 1983, s.79.

[2] Ahmet Önkal, Rasülullah'ın İslâm'a Davet Metodu, s. 80-81.

döneminde ve Hz.Peygamber'in vefatından sonraki dönemde de devam etmiştir. Hz.Peygamber, Dâru'l-Erkam'a ilave olarak Mekke'deki kendi evinde oturur ve etrafına toplanan müslümanlara irşâd ve tebliğ vazifesini yerine getirirdi.[3] Habbâb b. Eret'in bir evde Saîd b. Zeyd b. Amr ve Fâtıma bintü'l-Hattâb'a Kur'ân-ı Kerim öğrettiği, Hz.Ömer'in meşhur müslüman olma olayı ile ilgili olduğu için malumdur.[4] Yine Hz.Peygamber Mekke'den Medîne'ye hicret ederken uğramış olduğu Kubâ'da Külsûm b. Hidm'in evinde kalmıştır. Halkla olan irtibatını ve onların eğitimini ise "Beytü'l-'Uzzâb" yani "bekarlar evi" diye isimlendirilen Sa'd b. Heyseme'nin evinde sürdürmüştür. Gerek isminden gerekse Hz.Peygamber'in ziyaretçileri kabul için oraya uğramasından bu evin böylesi faaliyetlere mahal olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Mekke döneminde iken müslümanlar ibâdetlerini rahatça yapabilmek için bazı evlerde hususi mescidler oluşturmuşlardı. Mekkelilerin baskıları neticesinde Kabe'de namaz kılamayan müslümanlar, bu şekilde bazı evleri mescid haline getirerek bu baskılardan kurtulmaya çalışmışlardı[5] Evlerin bir eğitim merkezi olarak kullanıldığını Medîne'de de görmekteyiz. Muallim sahâbîlerden biri olan Mus'ab b. Umeyr, öğretmenlik görevi için gönderildiği Medîne'ye vardığı zaman, Es'ad b. Zürâre'nin evine indiğini önceki makalemizde ifâde etmiştik.[6] İşte Mus'ab b. Umeyr öğretim vazifesini bu evde yürüttüğü gibi, Ensârdan muhtelif şahısların evlerini de dolaşıyordu. Buralarda müslüman olanlara Kur'ân okutuyor ve İslâm'ın esaslarını öğretiyor, müslüman olmayanları ise İslâm'a davet ediyordu.[7] Yine, taşradan gelen heyetlerin ağırlanmış olduğu Remle bintü'l-Hâris'in evini de burada zikredebiliriz. Hz.Peygamber bu evde, dışarıdan gelen o insanlara İslâm'ın ilk prensiplerini öğretmiş ve onlara tebliğde bulunmuştur.[8]

İslâm'ın ilk dönemlerinde büyük öneme hâiz olan evler, daha sonraki dönemlerde fonksiyonunu büyük ölçüde kaybetmiştir. Çünkü evler, bir takım zarûretler neticesinde bu şekilde eğitim yeri olarak kullanılmıştır. Mekke döneminin çetin ve zorlu şartları göz önüne alındığında eğitimin evlerde yapılma zarûreti daha iyi anlaşılmış olacaktır. Hicretten itibaren ortaya çıkan "Mescid", müslümanlar tarafından yegâne bir eğitim yeri olarak kabul edildiğinden bu konuda görev yapan evlere rağbet azalmıştır. Burada şunu ifâde etmek yerinde olacaktır. İslâm'ın ilk ortaya çıktığı dönemden başlayarak Medîne'de devlet hüviyeti kazanmasına kadar geçen süre içerisinde evlerin icra

---

[3] Ahmet Çelebi, İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi, Çev: Ali Yardım, İstanbul, 1983, s.59.
[4] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, es-Siratü'n-Nebeviyye, Mısır, 1936, I / 368.
[5] M.Hamidullah, İslâm Müesseselerine Giriş, Çev:İ.Süreyya Sırma, İst. 1992, s.51-53.
[6] İbn Hişam, es-Sira, II / 81.
[7] İbn Sa'd, III / 118.
[8] İbrahim Canan,Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Ankara,1988, I / 438-439.

ettiği görev ve Medîne site devletinin kurulmasındaki payı büyük olmuştur. Nitekim bir eğitim kurumu olarak evler, icra ettiği fonksiyonunu tamamen kaybetmemiş, bu görevi kendisinden çok daha iyi yerine getirecek olan mescidlere bırakmıştır.

Konu ile ilgili bazı rivâyetlerde Hz.Peygamber döneminden başlayıp Hulefâ-i Râşidîn döneminde de görevine devam eden Medîne'deki "Dâru'l-Kurrâ"dan bahsedilmektedir.[9] Dâru'l-Kurrâ hakkında direkt bilgi veren rivayetlerin olmayışı, bu kurum hakkındaki sorularımıza net ve kesin cevaplar bulmamızı engellemektedir. Bazı rivayetlerde dolaylı olarak Dâru'l-Kurrâ'dan bahsedilirken, diğer bazı rivayetlerin de satıraralarından birtakım bilgiler elde etmekteyiz. Dâru'l-Kurrâ ifadesinin geçtiği rivâyetlerin birinde, Abdullah b. Ümmü Mektûm hakkında bilgi verilirken: "Bedir harbinden az sonra Medîne'ye geldi, Dâru'l-Kurrâ'ya indi..." denilmektedir.[10] Diğer bir rivâyette ise, "Mahreme b. Nevfel'in evi Dâru'l-Kurrâ idi" şeklinde bilgi verilmektedir.[11] Bu konuda daha açık bilgi veren bir diğer rivâyet ise şöyledir: "Sâbit b. Esleme el-Bünânî anlatıyor. Biz Enes b. Mâlik'in yanında idik. Ders halkasında bulunanların önünde bir vesika yazarak (onlara hitaben): "Ey Kurrâ topluluğu...! Şahit olun" dedi. Ben bu hitabı yadırgayarak: "Ey Ebû Hamza! Keşke bize isimlerimizle hitap etseydiniz" dedim. Enes b. Mâlik: "Size kurrâ diye hitap etmemde bir sakınca yok. Ben size Hz.Peygamber'in sağlığında kurrâ diye isimlendirdiğimiz kardeşlerimizden bahsedeyim de dinleyin: Onlar yetmiş kadardı. Gece olduğu vakit Medîne'deki muallimlerine gidiyorlar, sabah oluncaya kadar bütün gece ders yaparlardı. Sabah olunca da kendisinde güç ve kuvvet olanlar su ve odun getirir, parası olanlar da birleşip bir koyun satın alırlar ve yemek üzere hazırlarlardı. Bu da Hz.Peygamber'in hücrelerine yakın bir yerde cereyan ederdi" diye cevap vermiştir.[12] Bütün bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre Dâru'l-Kurrâ, Kur'ân eğitim ve öğretimine tahsis edilmiş bir ev idi. Bir gece eğitimini andıran bu müessesede, müstakil bir muallim nezaretinde eğitim yapıldığı ve sabahlara kadar eğitimin devam ettiği anlaşılmaktadır. İlim sahiplerinin evlerinin birer eğitim ve öğretim merkezi olduğuna işaret eden diğer bir rivâyet ise Ubade b.Samit'ten gelmektedir.Rivâyetin konumuzla ilgili bölümü şöyledir: "Hz.Peygamber müslümanların durumu ile meşgul olurdu. Öyle ki, Medîne'ye bir muhacir geldiği zaman onu bizden birine teslim eder, o da kendisine Kur'ân öğretirdi. Bir gün Rasülullah bana birisini teslim etti. Ben onu evimde misafir ederek onu evimde barındırdım. Akşam yemeklerini

---

[9] el-Kettânî, Abdülhayy, et-Terâtîbü'l-İdâriyye, Beyrut Tarihsiz,I/56.
[10] İbn Sa'd, IV / 205.
[11] İbn Abdi'l-Berr, el-İstiâb Fi Ma'rifeti'l-Ashâb, Mısır, Tarihsiz, II / 259,260.
[12] İbn Hanbel, el-Müsned, Beyrut, Tarihsiz, III / 137.

beraber yedikten sonra ona Kur'ân okuturdum. O kişi, Kur'an öğrenme işi bitince ailesinin yanına dönmüştü."[13]

Rivâyetlerde ifâde edildiği gibi, Hz.Peygamber döneminden itibaren, bir eğitim ve öğretim merkezi olarak kullanılan evler, diğer eğitim kurumlarının -mescid, suffa gibi- ortaya çıkmasına rağmen fonksiyonunu tamamen kaybetmemiştir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde de devam eden bu hareket bir çok insanın müslüman olmasına, müslümanların ise dinlerini öğrenmesine vesile olmuştur. Bir çok sahâbî öğrenme ve öğretme mesuliyeti çerçevesinde bilmediklerini öğrenmek, bildiklerini de başkalarına öğretmek gayreti ve arzusu içerisinde olmuşlardır. Bu konuda onların en çok kullandıkları yer ise muhakkak ki evler olmuştur. Daha sonraki dönemlerde ise aynı fonksiyona sahip değişik eğitim kurumlarının ortaya çıkmasıyla evler, yabancılara karşı mahremlik özelliği nedeniyle de büyük ölçüde özelliğini kaybetmiş ancak yine de fonksiyonunu devam ettirmiştir.[14]

**b – Mescid :**

Mescid, Hz.Peygamber'in İslâm'ı tebliğ görevi çerçevesinde uygulamış olduğu İslâmî eğitimin en önemli kurumlarından biridir. Mekke döneminde eğitim ve öğretim baskı ve zulüm altında bir çok imkansızlıklar içerisinde evlerde sürdürülüyordu. Asıl itibariyle evler toplu halde ibâdet ve toplu halde eğitime müsait yerler değildi. Kendilerine izin verilenler dışındakilerin girmesine kapalı olması ve kendilerine has bir mahremiyete sahip olmaları nedeniyle evler sadece zarûret halinde, ibâdet ve eğitim yeri olarak kullanılabilmesi uygun görülen yerler olarak kabul edilmiştir.[15]

Hz.Peygamber, İslâm'ın her şeyden önce bir dînî-siyâsî merkeze ihtiyacı olduğunu biliyordu. Ancak, Mekke dönemindeki baskı Hz.Peygamber'in bu ihtiyacı karşılamasına fırsat vermemişti. İslâm tebliği hicretle özgürlüğüne kavuşur kavuşmaz, Hz.Peygamber daha henüz Kubâ'da iken, bizzat kendi önderliğinde ve kendisi de çalışarak bir mescid inşa ettirmişti.[16] İşte, İslâm Tarihi içerisinde çok önemli fonksiyonlara sahip olan mescidin ilk kez müstakil bir bina olarak yapılması burada olmuştur.

Hz.Peygamber'in Kuba'da kaldığı kısa süre içerisinde hemen bir mescid inşa ettirmesi, yine onun Medîne'ye vardığında ilk iş olarak bir mescid inşa

---

[13] İbn Sa'd, III / 621.
[14] Ahmet Çelebi, s.58,59.
[15] Ahmet Çelebi, s.59.
[16] İbn Hişâm, II/138; İbn Kesîr, es-Sîratü'n-Nebeviyye, Mısır, 1964, II/250; el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya, Fütûhu'l-Büldân, Beyrut, 1957, s.8,9.

ettirmesi, [17] onun mescide ne kadar büyük önem verdiğini ve bu noktadaki hassasiyetini ortaya koyması açısından önemlidir. "Mescidü'n-Nebî" adıyla maruf olan bu mescid, İslâm eğitim tarihinde çok önemli bir kurum olarak fonksiyonunu bu güne kadar devam ettirmiştir. Mescid-i Nebî yapı itibariyle, ibâdetlerin yapıldığı bölüm, suffa bölümü ve Hz.Peygamber'in hanımlarının kalacağı küçük odacıklardan oluşan üç bölümden meydana gelmekteydi.[18] Hz.Peygamber'in sağlığında, Mescid-i Nebî'den ayrı olarak Medine'de dokuz mescidin daha bulunduğu rivâyet edilmektedir.[19] Bunlardan ayrı olarak -Medine'ye uzak bir mesafede bulunmakla birlikte- cuma namazlarının da kılındığı bir mescid olan "Cuvâsâ" mescidinden bahsedilmesi, mescid sayısının o günkü ihtiyaca cevap verecek sayıda olduğunu ortaya koymaktadır.[20]

Hz.Peygamber tarafından yapılmaları teşvik edilen ve kısa sürede sayıları çoğalan mescidler, müslümanlar için sadece bir ibâdet mahalli değildi. O dönemden başlıyarak çok daha sonraki dönemlere kadar mescidin ibâdet mahalli olmanın yanında, diğer bir çok görevleri îfa ettiğini görmekteyiz. Bu konudaki rivâyetlere dayanarak, mescidin o dönemde yerine getirdiği görevleri özetleyecek olursak, 1- Müslümanların toplantı yeri, 2- Kültür merkezi, 3- Devlet idare merkezi, 4-Mahkeme salonu, 5-Ordu karargahı, 6-Hastahane, 7- Hapishane, 8- Misafirhane, 9- Merasim ve spor salonu ve en önemli olarak da eğitim ve öğretim müessesesi görevidir.[21]

Hz.Peygamber zamanında ve ondan sonraki dönemlerde mescidin bir eğitim ve öğretim müessesesi olarak kullanıldığını gösteren bir çok örnek mevcuttur. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz Kubâ mescidi, Hz.Peygamber'in zaman zaman gidip eğitime iştirak ettiği bir yerdir.[22] Medîne'de Mescid-i Nebî'nin bir bölümü olan "Suffa" eğitim ve öğretim konusunda daha büyük hizmetler îfâ etmesi yönüyle dikkat çekicidir.[23] Ancak Suffanın bu durumu mescidlerin eğitime ait fonksiyonunu ortadan kaldırmamıştır. Hz.Peygamber mescidde oturur, Ashâb'ı da onun etrafını çepeçevre sararak ondan istifâde etmenin yollarını ararlardı. Bu konudaki bir rivâyet şöyledir: "Bir gün

---

17 İbn Sa'd, I/239.
18 İbn Kesîr, II/292 vd; M.Hamidullah, İslâm Peygamberi, Çev: M.Saîd Mutlu, SalihTuğ, İstanbul, 1969, I / 75.
19 M.Hamidullah,İslâm Peygamberi, I / 77.
20 M.Hamidullah, İslâm Müesseselerine Giriş, s. 61-62.
21 Geniş bilgi için bkz.: Ahmet Önkal, Asr-ı Saâdette Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler, Diyanet Dergisi, 1983, XIX-3/49-50; A.Önkal, Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu, s.245-249; Cahit Baltacı, İslâm Medeniyetinde Cami, M.Ü.İ.F.D., sayı: 3, 1985, s. 225 vd.; Abdurrahman en-Nehelâvî, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye ve Esâlibihâ, Şam 1979, s. 119 vd.
22 Ahmet Çelebi, s. 98.
23 İbn Kesîr, II/313,314.

Hz.Peygamber Mescid-i Nebî'de oturuyor idi. Sahâbîler de etrafında idiler. Üç kişi çıkageldi. İkisi Hz.Peygamber'e yaklaşarak selam verdi ve durdu. Biri dönüp gitti. Ayakta duran iki kişiden biri, orada gördüğü bir boşluğa, diğeri ise arka tarafa oturdu. Hz.Peygamber söyleyeceklerini bitirdikten sonra, bu üç adamın durumunu oradakilere izah etmişti.[24]

Hz.Peygamber'in öğretiminden sonra, sahâbenin kendi arasında oturup, ilimleri müzakere ettiklerini, Enes b. Mâlik şöyle ifâde eder: "Sabah namazını kıldıktan sonra sahâbe, kendi aralarında otururlar, Kur'ân-ı Kerim okur ve Hz.Peygamber'in sünnetlerini takrir ederlerdi.[25] Câbir b. Semûre'nin şu haberinde ise, Hz.Peygamber'in mescidde oluşturduğu ilim meclislerinde sahâbenin de konuşma hakkı olduğunu anlıyoruz: "Allah Rasûlünün meclisinde yüz defadan fazla bulundum. Ashâb onun huzurunda şiir okurlar, birbirlerine câhiliye işlerini anlatırlardı. O susar, bazen de onlarla birlikte gülümserdi.[26]

Hz.Peygamber'in bu şekilde mescidlerde uyguladığı eğitimden ayrı, taşradaki eğitim faaliyetlerini de yönetmesi söz konusudur. Zira, etrafa gönderilen muallimler oradaki insanların eğitim ve öğretimleriyle meşgul olmuşlardır. Bulundukları yerin mescidinde, halka dînî ilimleri öğretmişler ve uygulamalarına da yardımcı olmuşlardır.[27] Hz.Peygamber'den sonra, Hz.Ebûbekir'le başlayan Hulefâ-i Râşidîn döneminde, diğer bir çok konuda olduğu gibi mescidlerdeki eğitim uygulaması da aynen devam etmiştir. Başta, Hz.Peygamber'in Medîne'deki ilim merkezi haline getirdiği mescid olmak üzere, fethedilen yerler dahil kurulan bütün mescid ve câmiler eğitim ve öğretimle ilgili rollerini canlı bir şekilde devam ettirmişlerdir.[28] Mescidler, hicrî 4. asırda medreselerin kurulmaya başlamasından sonra bile aynı hizmeti sürdürmüşler ve bu yönü ile de değerlerini korumuşlardır. Hulefâ-i Râşidîn'in hepsi Hz.Peygamber'in sünnetine uyarak fethettikleri beldelere ilk iş olarak bir câmi inşa etmişlerdir. Nitekim, Hz.Ömer'in fethedilen memleketlerin valilerine, meselâ Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye: "Cuma namazı için bir mescid, kabileler için de ayrı ayrı mescidler yaptırmasını ve cuma günü herkesin cuma mescidinde toplanmalarını istemesini" bildirdiği, aynı emrin benzerlerini Kûfe Valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'a ve Mısır Valisi Amr b. el-As'a da gönderdiği rivâyet edilmiştir.[29] Hicretin 13. senesinde Şam'ın kalesi olan Dımeşk, Amr b. el-As,

---

24 Buhârî, Salât, 84.

25 Kettânî, II / 221.

26 Tirmizî, Edeb, 70; İbn Hanbel, V / 91.

27 Raşit Öymen -Mehmet Dağ, İslâm Eğitim Tarihi, Ankara 1974, s.73.

28 Hz.Peygamber Mescid-i Nebî'nin ilim merkezi haline gelmesini tavsiye ve teşvik ederek şöyle buyurmuştur: "Bir kimse benim şu mescidime hayrı öğrenmek veya öğretmek için gelirse, o Allah yolunda cihad eden kimse derecesindedir." İbn Mâce, Mukaddime, 82.

29 Ahmet Çelebi, s. 98.

Şurahbil b. Hasene, Kays b. Hubeyre, Ubeyde b. el-Cerrâh ve Hâlid b. Velîd gibi meşhur komutanlar tarafından fethedilince ilk iş bir mescid yeri tesbit etmek olmuştu. Ancak mescidin binası daha sonra yapılmış ve halen "Umeyye Câmii" olarak maruf ve mevcuttur.[30] Aynı şekilde yeni kurulan ve birer ilim merkezleri haline gelen Basra ve Kûfe'de yapılan câmiler de aynı amaca yönelik olarak faaliyetlerini uzun yıllar devam ettirmişlerdir. Mısır'ın fethinden sonra Amr b. el-As tarafından inşa edilen "el-Câmiu'l-Atîk"de uzun yıllar eğitim ve öğretimin merkezi olmuştur.[31] Yeni inşa edilen mescidlerin yanısıra, mevcut mescidlerin genişletilmesi ve fethedilen topraklarda kullanılmaz hale gelen kiliselerin de mescidlere çevrilmesi şeklinde mescid yapımı devam etmiş ve tüm İslâm topraklarına şâmil olmak üzere mescidsiz bir mahal bırakılmamıştır.[32]

Hulefâ-i Râşidîn döneminde fetihlerin artmasına paralel olarak, her beldede yapılan câmiler taşradaki İslâm eğitiminin en önemli kurumu durumundadır. Zira, yeni fethedilen bu bölgelere gönderilen muallim sahâbîler, Mekke ve Medîne'de olduğu gibi, mescidleri birer eğitim ocağı haline getirmişler ve halkın öğretimiyle burada meşgul olmuşlardır. Bu konudaki bir çok örnekleri bir önceki makalemizde zikrettiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz. Ancak şu kadar var ki, hicrî III. asırda Bağdat'ta otuzbin, daha sonraları ise, Mısır'da onikibin veya sekizbin kadar mescid bulunduğu[33] şeklindeki rivâyetler göz önüne alınacak olursa ve her mescidin bir mektep özelliğine sahip olduğu düşünülürse, eğitim ve öğretimin ne derece yaygın bir hal aldığı çok açık bir şekilde görülecektir.

**c – Suffa :**

Hz.Peygamber'in hicretten hemen sonra Medîne'de inşa ettiği Mescid-i Nebî, namazların kılınması için bir salon, mektep vazifesi gören kapalı bir mahal ve Hz.Peygamber'in hanımlarının kalacağı bir kaç küçük odadan meydana gelen üç bölümden oluşmaktaydı.[34] İşte, Mescid-i Nebî'nin kuzeyinde yer alan ve mektep vazifesi görmek üzere yapılan bu yere "Suffa"[35] burada kalan sahâbîlere de "Ehlü's-Suffa" veya "Ashâbu's-Suffa" denilmiştir.[36]

Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki eğitim ve öğretim kurumlarını incelediğimiz bu bölümde, üçüncü olarak ele aldığımız Suffa da büyük öneme

---

[30] Hasen İbrahim Hasen, Tarîhu'l-İslâm, Kahire,1964, I / 525.

[31] H.İbrahim Hasen, I / 524.

[32] Geniş bilgi için bkz.: Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Mescid", T.D.V.İ.A., İst. 1993, VII / 49-50.

[33] Ahmet Çelebi, s. 98 ; R.Öymen,İslâm Eğitim Tarihi, s. 73-74.

[34] M.Hamidullah, İslâm Peygamberi, II / 75.

[35] Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, Beyrut,Tarihsiz, III / 402; Buraya kapalı bir mahal olduğu için gölgelik anlamına gelen "zulle" de denmiştir. İbn Sa'd, I / 305.

[36] Kettânî, I / 40-45; Bunlara "Edyâfu'l-İslâm" da denilmiştir. İbn Hanbel, II/515.

sahiptir. Zira, önceki kurumların aksine, sadece ve sadece eğitim ve öğretim amcıyla açılan bu kurum, sahip olduğu özellik itibariyle İslâm'ın ilk üniversitesi durumundadır.[37] Ayrıca yatılı ve gündüzlü olmasının yanısıra, parasız olması ve burada kalanların umumiyetle fakir ve yoksul kimseler olmaları da dikkati çekmektedir.[38]

Suffa öğrencileri kendilerini ilme adamış kişilerdi. İslâm'ı iyi anlayıp diğer insanlara anlatmaya hazırlanan bu kimseler Hz.Peygamber'in hususi iltifatına mazhar olmuşlardı. Suffa'da kalan sahâbîlerin bütün yeme, içme ve diğer ihtiyaçları Hz.Peygamber tarafından karşılanırdı.[39] Kendisine gelen sadaka ve hediyeleri buradaki insanlara sarfeder, kendisi bir şey almaz, ancak hediye ise bir miktar alır ve yerdi.[40] Bazen Hz.Peygamber akşam olduğu zaman onları çağırır, sahâbeden durumu müsait olanlara muhtelif gruplar halinde taksim eder, bir kısmını da kendi yanında alıkor[41] ve ev sahibi sahâbîlere şöyle derdi: "İki kişilik yemeği olan, Suffa'da bulunanlardan bir üçüncüyü, dört kişilik yiyeceği bulunan bir beşincisini, beş kişilik yiyeceği olan ise bir altıncısını götürsün"[42]

Hz.Peygamber, müslümanların ilk eğitim ve öğretim müessesesi olan Suffa'da bizzat görev yapıyordu. Buradaki sahâbîler, Kur'ân okur ve onu aralarında müzakere ederlerdi. Zaman zaman bütün bir geceyi ilim tahsili ile geçirdikleri de olurdu. Buhârî'de kaydedilen bir rivâyete göre Hz.Peygamber, ashâbının Kur'ân'ı, Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ'b'dan öğrenmelerini istemiş ve bu sahâbîleri de hoca olarak görevlendirmişti.[43] Ubade b. Sâmit de Suffa'ya Kur'ân ve yazı öğreten bir muallim idi. O bu derslerle ilgili bir hatırasını şöyle nakleder. "Ben Ehl-i Suffa'dan bazılarına Kur'ân ve okuma-yazma öğretirdim. Onlardan birisi bana bir yay hediye etmişti. Kendi kendime, kıymetli bir mal değildir, ben bununla Allah yolunda ok atarım dedim. Fakat yine de Rasûlüllah'a gidip durumu arzetmek istedim. Ona: "Ya Rasûlallah, yazı ve Kur'ân öğrettiğim kimselerden birisi bana bir yay hediye etti. Bu kıymetli bir mal değildir. Ben onunla Allah

---

37 M.Hamidullah, İslâm Peygamberi, II / 75.

38 Kettânî, I/40-48. Rivâyetlere göre içlerinde bir gömlek veya düzgün bir elbiseye sahip olan pek yoktu. Bir kısmı bacaklarını yarısına kadar, bir kısmı da topuklarına kadar örten peştemala benzer bir örtü bağlarlardı. Buhârî, Salât, 58.

39 İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmail, el-Bidaye ve'n-Nihaye, Beyrut, Tarihsiz., VI / 120-121.

40 İbn Sa'd, I / 388.

41 İbn Sa'd, I / 255.

42 Buhârî, Mevâkîtü's-Salât, 42; "O gün, Hz.Ebûbekir üç, Hz.Peygamber kendisi ise on kişi misafir etmişti". Diğer örnekler için bkz: İbn Abdi'l-Berr,el-İstiab, IV/588; İbn Hanbel, I/429,430; İbn Hacer, Tezîbü't-Tehzîb, Beyrut, 1325, III/475.

43 Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 8.

yolunda ok atarım...(Buna ne dersiniz?)" diye sordum. Rasûlüllah: "Eğer boynuna ateşten bir halka takmayı arzu edersen kabul et" buyurdular."[44] Aynı şekilde Übey b. Kâ'b ve Abdullah b. Haris'in kendilerine sunulan hediyeleri reddedip almamaları, Hz.Peygamber'in bu konudaki tenbihlerinin bir sonucuydu.[45]

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz sahâbîlerin yanında, Suffa'da öğretmenlik yapan bazı âlim sahâbîleri de şöylece sıralayabiliriz.Abdullah b. Saîd b. As, Muallim Mirdas, Cübeyr b. Hayyeti's-Sakafî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebu'd-Derdâ, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Halid b. Saîd b. As, Amr b. Saîd b. As, Sa'd b. Ubâde, Hz. Osman, Ebân b. Saîd b. As, Amr b. Hazm, A'la b. Hadramî, Üseyd b. Hudayr, Râfi' b. Mâlik, Mus'ab b. Umeyr ve Münzir b. Amr.[46]

Suffa Mektebinde muallim sahâbîler nezaretinde genel olarak İslâmî ilimler öğretiliyordu. Bunun dışında müslümanlara okuma ve yazma, hesap, miras taksimi, beden sağlığı, astronomi, ilm-i neseb ve lügat öğrenmelerini de tavsiye eden Hz.Peygamber, spor olarak da, ata binmelerini, yüzmelerini ve nişan ta'limini yapmalarını istemiştir.[47]

Suffa'da yetişen âlim sahâbîler, İslâm toplumunda çok önemli bir yere sahip olmuşlar, İslâm'ın eğitim ve öğretimi konusunda çok önemli vazifeler îfâ etmişlerdir. Hz.Peygamber burada eğitim gören sahâbenin zaman zaman sorularla seviyesini tesbit eder ve taşra kabilelerinden gelen istekler doğrultusunda İslâmî eğitimi yapmak üzere bunlar arasından liyakatli olanları gönderirdi. Bunun yanında, Medînedeki insanların ve misafirlerin eğitiminde de bizzat Suffa'da yetişen âlimler görev alıyorlardı.[48] Burada yetişen bütün sahâbenin hayatlarına bakıldığı zaman görüleceği gibi, bu insanlar gerek Hz.Peygamber'in sağlığında gerekse onun irtihalinden sonra, çeşitli bölgelere gitmişler oralara yerleşmişler ve hayatlarının sonlarına kadar İslâmın öğretilmesine çalışmışlardır. Hulefâ-i Râşidîn döneminde İslâm topraklarının çok genişlemiş olması ve buna paralel olarak, çoğalan İslâm toplumuyla birlikte yeni müslüman olan insanları eğitim ve öğretimi konusu karşısında, Suffa'da yetişen âlim sahâbîlerin görmüş oldukları hizmet ve sahip oldukları fonksiyon göz önüne alınacak olursa , Suffa'nın önemi Hz.Peygamber'in buranın

---

[44] Ebû Dâvûd, Buyû', 37; İbn Hanbel, V / 315.

[45] İbn Mâce, Ticâret, 8; İbn Sa'd, VI / 305.

[46] Geniş bilgi için bkz: Mustafa Baktır, Suffa Ashabı, İstanbul,1984, s:50 vd.; İbrahim Canan,Kütüb-ü Sitte Muhtasarı, I/450.vd; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul,1986, I / 293 vd.

[47] M. Hamidullah, İslâm Peygamberi, II / 81.

[48] Mustafa Baktır, s.43-46.

desteklenmesi konusunda karşılaştıgı zorluklar ve çektiği sıkıntıların boşa gitmediğinin çok açık bir ifâdesi olduğu görülecektir.

Suffa Mektebinin Hz.Peygamber'den sonraki dönemine ait seyri hakkında tarih ve hadis kaynaklarında herhangi bir rivâyete rastlıyamadık. Suffa'nın Hulefâ-i Râşidîn döneminde sahip olduğu fonksiyon hakkında bilgi bulamamış olmamız, bu konuyu burada ele almamıza bir engel teşkil etmemiştir. Zira, Hz.Peygamber'in sağlığında iken çok önemle üzerinde durduğu, ashâbının da ona iştirak ederek ilgilendiği ve İslâm toplumunda çok önemli bir yere sahip olan Suffa'nın, Hulefâ-i Râşidîn döneminde de fonksiyonuna devam ettiği tahmin edilebilir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde Suffa ile ilgili rivâyetlerin olmamasının bizce bazı sebepleri vardır. İlk olarak, Suffa' da eğitim gören sahâbenin orada bulunmasının en önemli sebeplerinden birisi Hz.Peygamber'le beraber olmaları idi. Zira, Onunla beraber yaşıyorlar, Kur'ân-ı ve hadisi ondan dinliyorlardı. Hz.Peygamber'in vefatıyla bu insanları oraya bağlayan en önemli şey ortadan kalkmıştı. Bununla beraber fethedilen bölgelerdeki yeni müslüman olan insanların eğitimi nedeniyle, sahip oldukları ilmi onlara aktarma zarûreti karşısında, orada yetişen bütün sahâbîler çevre merkezler dağılmışlardı. Bu nedenle, Medîne'de sahâbe sayısı azalmış, dolayısıyla Suffa' da kalan insanların sayısı da azalmış, hatta bitmiş, buna paralel olarak da Suffa da varlığını ve fonksiyonunu büyük ölçüde yitirmiştir. Bundan ayrı olarak, zikredebileceğimiz bir diğer sebep de şudur. Hz Ebûbekir'le başlayan Hulefâ-i Râşidîn döneminde fetihler ve sınırların genişlemesinin tabii bir sonucu olarak sosyal hayat seviyesi yükselmiş, insanlar maddi bakımdan daha iyi konumlara gelmişlerdir. Medîne'de nüfusun azalmasını da buna katarsak, Suffa'da kalacak fakir ve evsiz insan kalmamış, dolayısıyla burası da bir misafirhane gibi bir vazife görerek asıl görevini bitirmiştir.

Ayrıca, fonksiyonunu kaybetmiş olması ve özelliğini yitirmiş olması nedeniyle, Hz.Ömer ve Hz.Osman zamanında, Mescid-i Nebi'de yapılan genişletme çalışmalarında Suffa'nın yıkılıp mescide dahil edilmesi de muhtemeldir.[49] Ancak, Hz. Ömer'in Ümmü Gülsüm'le evlenme meselesi ortaya çıkınca, Hz. Ali'nin meseleyi, Abbâs, Akîl ve Hz.Hasan'la, burada istişare ettiğini bildiren rivayet dikkate alınınca suffa'nın varlığını daha sonraları da devam ettirdiği anlaşılmaktadır.[50]

---

[49] Mescidin Genişletilmesi Konusunda bkz: Said Ramazan el-Butî, Fıkhu's-Sire, Beyrut, 1972, s.202,203.

[50] Mustafa Baktır, s. 47 (Yazar bu rivayeti Ebû Nuaym, Hilye, II/34'den nakletmektedir.)

**d – Küttâb:**

Hz.Peygamber döneminden başlayıp daha sonraki dönemlerde de devam eden diğer bir eğitim kurumu da "Küttâb" dır. Küttâb'lar daha çok çocuklar için bir yazı öğretim müessesesi olarak kendisini göstermektedir.[51] Hz.Peygamber zamanında Küttâb'ların varlığını bize haber veren açık bir rivâyet yoktur. Ancak, bazı rivâyetler vardır ki, dolaylı olarak Küttâb'ların varlığına işaret etmektedir.

Muhammed Hamidullah bu konuda: "Hz.Peygamber Suffa"nın yetersiz olduğunu görünce, Medîne'nin çeşitli mahallelerinde ilk veya hazırlık okulları diyebileceğimiz mektepler açtı."[52] diyerek, Küttâb'ların bizzat Hz.Peygamber tarafından açıldığını ifâde etmektedir. Ahmet Çelebi ise, okuma yazma öğrenimi yapan bu Küttâb'ların çok az yayılmış olmasına rağmen İslâm'ın ortaya çıkmasından önce de var olduğunu ileri sürmektedir.[53] Küttâb'ların varlığına delil saydığımız rivâyetlerden birisi, Anbese b. Enbâr'dan gelmektedir. O şöyle demektedir: "Abdullah b. Ömer biz Küttâb'da talebe iken bize uğrar selam verirdi."[54] Diğer bir rivâyette ise, Hz. Âişe: "Biz Ramazan ayını bize ihya etmeleri için Küttâb'tan çocuklar alırdık" demektedir.[55] Yine Hz.Peygamber'in zevcelerinden biri olan Ümmü Seleme, bir defasında, Küttâb muallimlerinin birisine haber salarak ondan, mektebinin öğrencilerinden bir kaçını yün atmak ve bükmek için kendisine yardımcı göndermesini istemiştir.[56]

Bu rivâyetler, aslında Küttâb'ların Hz.Peygamber zamanında açıldığına veya eğitim yaptığına açık bir delil değildir. Ancak Küttâb'lar Hulefâ-i Râşidîn dönemi boyunca eğitim ve öğretime devam eden bir kurumdur. Bu fikrimizi destekleyen bir rivâyet şöyledir: "Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali devrinde muallimler yazı silme hususunda nasıl yaparlardı sorusuna Enes şöyle cevap vermişti: "Her terbiyecinin, içinde bez ve kaftan yıkanan bir kabı vardı. Her çocuk sıra ile bir gün temiz su getirir, o kaba dökerdi. Tahtalarını onunla silerlerdi. Sonra yere bir çukur açarlar, o suyu oraya dökerlerdi"[57]

Ahmet Çelebi Küttâb'ların, Okuma yazma öğretimi yapan Küttâb'lar ve Kur'ân ve İslâm dini esasları eğitimi yapan Küttâb'lar olmak üzere iki ayrı

[51] R.Öymen,İslâm Eğitim Tarihi,s.65.
[52] M.Hamidullah,İslâm Peygamberi, II / 77; krş.: A.Önkal,Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu,s.251
[53] Ahmet Çelebi, s.33.
[54] İbrahim Canan, I / 440-441.
[55] İbrahim Canan, I / 441.
[56] Ahmet Çelebi,s.39.
[57] Kettânî, II/294,295.

mektep olarak hizmet gördüklerini ifade etmektedir.[58] İki Küttâb'ın arasını ayırmadan, yazı öğretilen ve Kur'ân tedrîs edilen Küttâb olarak ifade eden Ahmet Emin ve Philip K.Hitti'yi tenkit eden Ahmet Çelebi, bu iki Küttâb'ın ayrı ayrı mektepler olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.[59]

İslâm'ın ilk dönemlerinde okuma ve yazma öğretimi ile müslüman olmayanların uğraştığı ve bu uygulamanın askerî fetihler sona erinceye ve müslümanlar öğretim işlerini kendileri yapıncaya kadar devam ettiği ifade edilmektedir.[60] Bu tezin doğru olma ihtimali göz önüne alınacak olursa yukarıda ifâde ettiğimiz Ahmet Çelebi'nin iki Küttâb'ın arasını ayırmasının sebebi daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira bu durum hem okuma ve yazma, hem de Kur'ân ve İslâm dini esaslarının öğretildiği Küttâb'ların aynı yerler olduğunu ortaya çıkaracak ve ilk devirlerde Kur'ân ve İslâm'ın, müslüman olmayan mevlâ ve zimmîler tarafından öğretildiği şeklinde bir iddiayı da peşinde getirecektir ki, bu mümkün değildir. Kanaatimizce yazı öğretilen yer anlamına gelen Küttâb yada mektep kelimesinin anlamı daha sonraları bu anlamını kaybederek daha geniş bir uygulama alanı bulmuş, Kur'ân ve İslâm dini esaslarının öğretildiği kuruluşlara da Küttâb yada mektep denmiş olması ihtimali daha tutarlı bir görüş olarak görünmektedir.

Goldziher, Dinler ve Ahlak Ansiklopedisi'nde kaleme aldığı, "Müslümanlarda İlk Öğretim" konulu makalesinde, bu Küttâb'ların çok erken devirlerde, yani İslâm'ın ilk yıllarında ortaya çıktığını savunmuştur.[61] Ancak, Kur'ân eğitiminin belli bir birikimle olabileceğini ve herkesin bu eğitimi vermesinin mümkün olamayacağını ileri süren Ahmet Çelebi ise bu Küttâb'ların İslâm'ın ilk yıllarında değil de daha sonra yani Hulefâ-i Râşidîn döneminde ortaya çıktığını ileri sürmüştür.[62]

Ortaya çıkışı gerek Hz.Peygamber döneminde gerekse Hulefâ-i Râşidin döneminde olsun Küttâb'lar, çocuklara Kur'ân eğitimi ve İslâm dini esaslarının öğretilmesi konusunda önemli görevler îfâ etmiştir. Hatta bu mektepler sadece çocuklar için değil büyükler için de hizmet görmüştür. Bu konuda hikaye türü bir rivâyet şöyledir: "Hz.Ömer çölde yaptığı bir gezi sırasında rasgeldiği bir bedevîye: "Kur'ân'ı iyi okuyabiliyor musun ?" diye sorar. Bedevî: "Evet" der. Hz.Ömer: "Öyleyse Ümmü'l-Kur'ân'ı Oku!" der. Bedevî ise: "Ben kızlarına yetişemiyorum, anası ile nasıl baş edeyim" der. Bu cevap üzerine Fatiha

---

**58** Ahmet Çelebi, s.38.
**59** Ahmet Çelebi, s.35-38.
**60** R.Öymen, s.67.
**61** Ahmet Çelebi, s.39 (Yazar bu bilgiyi Ancyclopedia of Religions and Ethics, V/199 'dan naklen vermektedir.)
**62** Ahmet Çelebi, s.40.

suresini ana zanneden bedevînin hiç bir şey bilmediğini gören Hz.Ömer onu bir Küttâb'a teslim eder."[63]

Sonuç olarak ifâde etmek gerekirse, Kur'ân ve temel İslâmî bilgilerin öğretildiği Küttâb'lar, okuma ve yazma eğitimi yapan Küttâb'lardan daha sonra ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde çocuklara dînî bilgiler, çeşitli yerlerde oluşturulan meclisler ve özellikle de ana baba tarafından verilirdi. O dönemde çocukların, sükûnet ve temizliğini bozar endişesi ile câmilerde eğitimi uygun görülmemişti. Ancak buna rağmen Küttâb, özel yerlerde olduğu kadar câmi veya ona bitişik yerlerde de hizmet vermeye devam etmiştir. İslâm topraklarının gelişmesine paralel olarak, Küttâb'ların sayılarının da arttığı muhakkaktır. Öyle ki, her köyde dahi bir mektep bulunmuş, eğitim ve öğretim burada devam etmiştir.[64]

### 2- Eğitim ve Öğretim Metodları

Hulefâ-i Râşidîn döneminde uygulanan eğitim ve öğretim metodlarını ele alırken -önceki konularda olduğu gibi- uygulamayı Hz.Peygamber döneminden başlatmak durumundayız. Zira, bir çok konuda olduğu gibi o dönemde uygulanan metodlar genellikle Hz.Peygamber döneminin bir uzantısı görünümündedir. Ortaya çıkış itibariyle, bu dönemde eğitim ve öğretimde uygulanan metodları, ferdî eğitim, ilim meclisleri ve ilim halkaları olarak üç bölümde ele almamız mümkündür.

Ferdî eğitim, özellikle Hz.Peygamber tarafından uygulanmış olan bir metoddur. Zira, bir problemle karşılaşan müslümanlar, meseleyi Hz.Peygamber'e arzetmiş ve onun cevabıyla problemini halletmiştir. Hz.Peygamber çarşıda, pazarda, evde, mescidde, her nerede olursa olsun gerek müslümanların gerekse İslâm'ı öğrenmek isteyen müşriklerin ferdî ihtiyaç ve sorularına cevap vermiş ve onlara gerekli eğitimi uygulamıştır. Bu konudaki bir çok örneği hem İslâm Tarihi kaynaklarında, hem de hadis kaynaklarında görmemiz mümkündür.[65]

#### a- İlim Meclisleri:

Hz.Muhammed'in peygamberliğinden itibaren söz konusu ilim meclislerini görmemiz mümkündür. Dâru'l-Erkam'da devam eden eğitim ve ilk müslümanların Hz.Peygamber'in etrafında toplanıp yeni nazil olan Kur'ân

---

[63] R.Öymen, İslâmiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri,A.Ü.İ.F.D.,XI 1963,s.67,(Yazar bu bilgiyi el-Ehvânî, et-Terbiye fi'l-İslâm'dan naklen vermektedir.)

[64] Ziya Kazıcı, Ana Hatları İle İslâm Eğitim Tarihi, İst. 1983, s.22-23.

[65] Geniş bilgi için bkz.: Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Hz.Muhammed, Konya , 1991, s.123 vd.

âyetlerini öğrenmeleri ile vahiy katiplerinin bu yeni âyetleri yazmaları ilk dönemlerdeki ilim meclislerine verebileceğimiz örneklerdendir.[66]

Medîne döneminde ise, yer ve zamana bağlı olmaksızın, müslümanlar sık sık bir araya gelerek Kur'ân ve Hadis öğrenimini devam ettirmişlerdir. Burada dikkatimizi çeken bir husus, mescidlerin inşasından sonra, bu tür meclislerin daha çok, namazdan önce ve sonra olmak üzere mescidlerde oluşturulmuş olmasıdır. Bir defasında Hz.Peygamber mescide girdi ve burada iki ayrı grubun olduğunu gördü. Grubun biri ibâdetle, diğeri ise ilimle meşgul idi. Hz.Peygamber bunu görünce: "Her ikisi de iyi yapıyorlar, şu kadarı var ki, Allah'a dua eden kimselerin isteklerinin kabul edilmesi tamamen Allah'a aittir. Halbuki diğerleri ilim sahibi olurlar ve cehaleti kovarlar. Bana gelince, ben ancak bir muallim olarak gönderildim" diyerek ilimle meşgul olan kimselerin arasına girip oturmuştur.[67]

Diğer bir rivâyette Muâviye b. Ebî Sufyân bir gün mescide girdiğinde orada bir grubun toplanmış olduğunu görür. Sebebini sorduğunda ise onların farz namazını kıldıklarını, arkasından bir kıssacının hikayeler anlattığını, o bitince Hz.Peygamber'in sünnetini müzakere ettiklerini öğrenir. Bunun üzerine Muâviye: "Hz.Peygamber'le sohbeti olanlardan benim kadar az rivâyeti olan yoktur" diye başlayıp şöyle devam eder : "Bir gün Hz.Peygamber'le beraber idim. Mescide girdi. Orada oturmuş bir grup vardı. Niçin oturuyorsunuz diye sordu. "Farz namazı kıldıktan sonra Allah'ın kitabını ve Rasûlünün sünnetini müzakere için oturduk dediler.[68]

Genel olarak ifâde etmek gerekirse, ilk İslâm toplumunun fertleri olan ashâb, çoğu zaman namazdan sonra Hz.Peygamber'in etrafında halka şeklinde oturarak onun sözlerini ve öğütlerini dikkatle dinlemişler, onun ilminden istifâde etmenin yollarını aramışlardır. Kur'ân-ı Kerim'i ve İslâmî esasları genellikle bu şekilde öğrenmişlerdir. Enes b. Mâlik'in: "Sahâbe sabah namazını kıldıktan sonra halkalar şeklinde oturur, Kur'ân okur, dînî farîzaları ve sünnetleri öğrenirlerdi...” şeklindeki ifadesi bu meclislerin usül ve fonksiyonunu ifade etmektedir.[69] Câbir b. Semure'nin daha önce zikretmiş olduğumuz rivâyetinden de, Hz.Peygamber'in meclislerinde Kur'ân ve İslâm dini esasları dışında konulara da yer verildiği ve bu meclislerde sahâbenin de konuşma hakkına sahip olduğu anlaşılmaktadır.[70]

---

[66] Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, II/180 vd.
[67] Kettânî, II/219,220; M.Hamidullah, İslâm Peygamberi, II / 78.
[68] Neysâbûrî, el-Müstedrek, Beyrut, Tarihsiz, I/94.
[69] Kettânî, II/217,218.
[70] İbn Hanbel, V / 91; Tirmizî, Edeb 70.

Hz.Peygamber'in meclislerinde dikkati çeken diğer bir konu da edeb eğitimidir. Ashâb bu meclislerde sadece temel İslâmî bilgileri değil aynı zamanda konuşma adâbını da öğrenmişlerdir. Ayrıca, Hz.Peygamber'in tatbike koyduğu bu tür bir eğitim ve öğretime de ilk defa şahit olmuşlardır. Bu konudaki rivâyetlere göre, Hz.Peygamber liderliğinde oluşan bu tür ilim meclislerinde vakar ve ciddiyet hakimdi. Hz.Peygamber kendisi konuşuyorken sahâbe dinler, diğer birisi konuşuyorken ise sözünü kesmezdi. Konuşurken yavaş yavaş konuşur ve önemli konuları üç kez tekrar ederdi.[71] Karşısındaki insanların durumlarını dikkate alarak, onların anlayabileceği bir şekilde konuşurdu.[72] Bazen kendisi ortaya bir konu açar, sahâbîlerin o konudaki bilgisini ölçerdi. Böylece aynı zamanda konu üzerine dikkatlerini çekerek söylediklerini iyice anlamalarına zemin hazırlamış olurdu.[73] Hz.Peygamber'i iyice görmek ve konuşmalarını anlamak için sahâbe, kendisine bir kürsî yapmışlar, o da bu kürsîden onlara hitap etmiştir. Daha sonraki dönemlerde de bu âdet devam etmiş ve konuşmacı devamlı olarak kürsî üzerinden hitap etmiştir.[74] Bu ilim meclislerinde hazır bulunan sahâbîler, söylenenleri sadece dinlemekle kalmazlar, meclisin hemen akabinde dinledikleri konuları iyice öğreninceye kadar müzakere ederlerdi.[75]

İşte, bizzat Hz.Peygamber tarafından uygulamaya konulan bu metod, o dönem insanının, yani sahâbenin yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Bu metod altında yetişen sahâbe de öğretiminde aynı metodu takip etmiştir. Hz.Peygamber'in irtihalinden sonra, Hulefâ-i Râşidîn döneminde de ilim meclisleri özellik ve muhtevâ olarak aynen devam etmiş ve müslümanların eğitiminde büyük rol oynamıştır.

Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki ilim meclislerinde de daha önceki dönemde olduğu gibi tayin edilen kesin bir gün veya belli bir zaman yoktur. Ancak, sahâbîler Hz.Peygamber'in tavsiye ve emrine uyarak özellikle sabah namazından sonra bu meclisleri oluşturmuş ve devam ettirmişlerdir.[76] Daha önce bir çok örneğini zikrettiğimiz âlim sahâbîler, İslâm topraklarının çeşitli bölgelerinde görev alarak bizzat eğitim ve öğretime iştirak etmişlerdir. Bu merkezlerde yürütülen eğitim, genellikle mescidlerde oluşturulan ilim meclislerinde olmuştur. Cabir b. Abdillah Medîne mescidinde muntazam dersler vermiştir. Aynı şekilde Übey b. Kâ'b, Ebû Hureyre, Muâz b. Cebel tefsir

[71] Buhârî, İlim 32; Buhârî, Menâkıb 168.
[72] Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Hz.Muhammed, s.131.
[73] Buhârî,İlim 12.
[74] Kettânî, I/97-99.
[75] Kettânî, II / 221.
[76] İbn Hanbel, I / 154; Kettânî, II/222,236.

ve hadis dersleri veren sahâbîlerdendir. yukarıdaki satırlarda mescidlerde oluşturulan ilim meclisleri ve ders veren âlim sahâbîler hakkında bir çok örnek zikrettiğimiz için burada aynı örnekleri tekrar etmeyeceğiz. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Hulefâ-i Râşidîn döneminde müslümanlar, Hz.Peygamber döneminde uygulanan metodu aynen devam ettirmişler, kendileri nasıl yetişmiş ise o şekilde yetiştirmeye gayret göstermişlerdir. Eğitim olarak dînî ilimlerin öğrenilmesi yanında, metod olarak da bu usulü yerleştirmişler ve o şekilde devam ettirmişlerdir. Hatta günümüzde bile aynı metod câmilerimizde devam etmektedir. Bu da bize gösteriyor ki, Hz.Peygamber'le başlayan müslümanların bilgilendirilmesi, eğitilmesi olayında ilim meclisleri, o günden bu güne kadar varlığını sürdürmüş ve müslümanlara İslâm'ın esaslarının öğretilmesindeki büyük rolünü devam ettirmiştir.

**b – İlim Halkaları:**

İlim halkalarını aslında, bir tür ilim meclisi olarak kabul edebiliriz. Çünkü, ilim halkaları başlığı altında zikredeceğimiz konu da, eğitim ve öğretimin sürdürüldüğü meclisler olacaktır. Ancak, bizi, ilim meclisleriyle ilim halkalarını ayrı ayrı incelemeye iten bazı önemli farklılıklar vardır. Önceki konuda ifâde ettiğimiz gibi, ilim meclislerinin belli yer ve zamanı yoktur. Müslümanlar gecede gündüzde, nerede ve ne zaman olursa olsun biraraya geldiklerinde ilmî konuları konuşmuşlar ve birbirlerinin bilgilerinden istifâde ederek müzakerede bulunmuşlardır. Diğer taraftan ilim meclislerinde belli bir muallim de yoktur. O anda meclisde bulunanların içerisinde en âlim olan kimseler muallim olarak görev yapmışlardır. Belli bir plan ve proğrama tabi olmayan bu meclisler, çıkış itibariyle Hz.Peygamber zamanında ve onun gözetiminde başlayıp devam etmiştir.

İlim halkaları için ise, daha sistemli, planlı ve proğramlı, belli bir muallimin idaresinde oluşturulan ilim meclisleridir diyebiliriz. Bu özelliklere sahip olan ilim halkaları daha çok Hulefâ-i Râşidîn döneminde görülmektedir. Bu itibarla Hulefâ-i Râşidîn döneminde, Hz.Peygamber dönemindeki ilim meclislerinin yanısıra, ilim halkaları da müslümanların eğitiminde önemli bir görev îfâ etmiştir.

İlim halkaları, şekil itibariyle sıra sıra oturulan meclislerdir. Hz.Peygamber'in meclislerinde de sahâbe, halka şeklinde sırayla otururdu. Ebû Hureyre'den nakledilen bir habere göre, "Hz.Peygamber döneminde insanlar, ilim için toplandıkları zaman, câhiliye döneminde olduğu gibi karışık bir şekilde değil de, düzenli ve arka arkaya otururlardı.[77] Yine aynı şekilde, bu meclislerde halka halka oturulup Hz.Peygamber'in ilminden istifâde edildiği rivâyet

[77] Kettânî, II / 217.

edilmektedir.[78] İlim halkalarında belli bir muallim, belli öğrencilere ders verirdi. Muhtelif câmilerde ve muhtelif merkezlerde ilim halkaları oluşturulmuş, dînî ilimlerin eğitimi bu şekilde önemli bir yayılma göstermiştir.

Süveyd b. Abdülazîz, Ebu'd-Derdâ'nın Dımeşk mescidinde her gün sabah namazından sonra başlayıp öğle namazına kadar devam eden ders halkasındaki öğrencilere Kur'ân öğrettiğine dair verdiği bilgi şöyledir: "Dımeşk câmiinde sabah namazından sonra, kendisinden Kur'ân öğrenmek için talebeler Ebu'd-Derdâ'nın etrafında tolanırdı. O, bunları onar kişilik gruplar halinde ayırır ve başlarına birer başkan tayin ederdi. Bu şekilde ders verdiği öğrencilerin sayısı 1600'lere kadar ulaşmıştı.[79] Aynı şekilde İbn Abbâs Mekke'de, İbn Mes'ûd Kûfe'de, Ebû Mûsâ el-Eş'arî Basra câmiinde Kur'ân ve tefsir eğitimiyle meşgul olmuşlardır.[80]

Hulefâ-i Râşidîn döneminde ilim halkalarının çok yaygın bir şekilde olduğunu, daha sonraki dönemlerde de ilim halkalarının devam etmesinden çıkarabiliriz. Bağdat'taki Mansur Câmii ilim halkalarıyla bir medrese gibi vazife görmüştür. Hatîb el-Bağdâdî ve el-Kisâî burada ders veren âlimlerdendir. Aynı şekilde şair Ebu'l-Atahiyye de burada şiirlerini yazdırmıştır.[81] Şam Câmii de aynı şekilde ders halkalarıyla dolu idi. H. 21. yılda inşa edilen Amr Câmii ise genişletilmiş ve ilim halkaları için uygun duruma getirilmiştir. Bu câmiide devamlı olarak kırk ders halkasından bahsedilmiştir.[82] Amr Câmiine bağlı olarak sekiz zaviyeden bahsedilmektedir ki, İmam-ı Şafii'nin zaviyesi bunların en önemlisidir. Burada İmâm-ı Şafii bizzat ders verdiği için onun ismiyle anılmıştır. Ayrıca Mecdiyye ve Sahibiyye zaviyeleri de yıllarca çeşitli âlimlerin ders okuttuğu yer olarak önemlerini muhafaza etmişlerdir.[83]

Görülüyor ki, genellikle mescidlerde oluşturulan bu ilim halkaları İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren, İslâm eğitiminin önemli bir metodu olmuştur. Çıkış itibariyle Hz.Peygamber dönemine kadar sarkan bu metod, Küttâb'lardaki çocuk eğitiminin aksine, yüksek seviyede ders verilen yerler olarak kendisini göstermiştir. Buralarda dînî ilimlerin yanında edebî bilimler, astronomi ve hatta tıp dahi okutulduğu olmuştur.[84]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, insanların dünya va ahiret huzurunu yakalamaları ve insana yaraşır bir hayatı yaşamalarını sağlamayı amaçlayan

---

[78] Kettânî, II / 217-218.
[79] Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, Kahire, 1964, II / 96.
[80] Kettânî, II / 280.
[81] R.Öymen,İslâm Eğitim Tarihi,s.75.
[82] R.Öymen,İslâm Eğitim Tarihi,s.76.
[83] Ahmet Çelebi, s.104-105.
[84] Ahmet Çelebi, s.107.

İslam, Hz.Peygamber'in eğitim ve öğretimiyle topluma yerleştirilmiştir. Bu sürecin devamı olan Hulefâ-i Râşidîn dönemi ise bu eğitim ve öğretim uygulamaların aynen devam ettirildiği bir dönem özelliğine sahiptir. Her ne kadar bu dönemdeki bazı fitne olayları nedeniyle eğitim ve öğretim konusu tarih kaynaklarında yeteri kadar yer almamışsa da bu uygulamaların devam ettiğini bazı rivayetlerin satır aralarından çıkarmaktayız. Biz bu araştırmamızda az da olsa bu rivayetlerden yola çıkarak Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki eğitim-öğretim kurumları ile eğitim-öğretim metodları hakkında bir fikir vermeyi amaçladık. Bu vesile ile bu konulardaki araştırmaların daha çaplı ve derinlemesine yapılmasının gerektiği kanaatimizi de belirtmemiz yerinde olacaktır. Bu noktada yapılacak tespitler Hz.Peygamber'in terbiyesi altında yetişen ashâbın ortaya koyduğu uygulama ve faaliyetlerin belirlenmesine yardımcı olacaktır.

# DİNDARLIĞIN ETKİLERİ (II)*

## "Bireysel Düzey"

*Yazan : Benjamin Beit HALLAHMİ ve Michael ARGYLE*

*Çev. : Dr. Adem Şahin***

**ABSTRACT**

*In this review, it will be looked at religiosity as an independent variable, assessing its effects on individual and social functioning. There are a number of clear expectations here. It is expected that religion would enhance well-being , otherwise it would have been unlikely to survive so long. So it will be asked whether religious people are happier, in better physical or mental health, and if they are,what psychological processes are involved.*

### İNTİHAR

Durkheim'e (1897) göre çağdaş toplumda intihar, ya sosyal gruplarla bütünleşme eksikliği sebebiyle 'bencil' (egoistik) ya da endüstrileşmeden kaynaklanan hızlı sosyal değişme ve bireylerin toplum tarafından denetim altına alınamaması sebebiyle 'anomik'tir. Hipotez şu şekildeydi: Roma katolik kilisesi müntesipleri protestanlara göre daha az oranda intihara teşebbüs etmektedirler. Çünkü onlar, inançları ve ibadetleri paylaşmak suretiyle kiliseye daha güçlü şekilde bağlanmaktadırlar. Buna karşılık protestanlar, dinin bireysel

---

* B.B. HALLAHMİ ve M. ARGYLE'nin, The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience (London and New York, 1997) isimli kitaplarının 185-207 sayfaları arasında bulunan The Effects of Religiosity, "İndividual Level" başlıklı bölümün son onbir sayfasının tercümesidir. Kitabın bu bölümünün ilk oniki sayfası, S. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin onuncu sayısında yayınlanmıştır.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

yorumuna önem vermektedirler. Gerçekten de 19. yüzyılda Avrupa'daki Roma katolik ülkeler, diğerlerine göre daha düşük intihar oranlarına sahiptiler. Biz de buna bağlı olarak, özellikle müntesipleri sıkıca kenetlenmiş mezheplerde cemaat üyelerinin diğer insanlara göre intihara daha az teşebbüs edecekleri sonucunu çıkarabiliriz. Bununla birlikte, Roma katolik bölgelerin, intihar olaylarını rapor etmede isteksiz olabilmeleri ve bu ülkelerde "bilinmeyen sebeplerle ölüm", "aniden ölüm" vb. olaylarının daha çok olması sebebiyle, milletlerarası karşılaştırma yapmada problem vardır (Day, 1987).

İntiharın istatistiksel dağılımı, boşanma oranı, endüstrileşme düzeyi, refah ve sosyal istikrazsızlığa bağlı olarak değişmektedir. Bir çok araştırma intiharı, her ne kadar dinden etkilenseler de, boşanma oranı ve sosyal sınıfı karşılaştırarak incelemiştir. Bu yüzyıl boyunca, dînî hayattaki düşüş ve refah düzeyindeki yükselişe paralel olarak boşanma oranlarında büyük bir artış gözlenmiştir. Stack (1991)'a göre, dînî hayat ve birleştirici aile değerlerindeki düşüş birbiriyle yakından ilişkilidir ve her ikisi de intiharın sebeblerindendir.

Dînî bağlılık düzeyinin intihar oranları ile negatif ilişkisi tespit edilmiştir. Comstock ve Partridge (1972), intihar edenler arasında haftada bir veya daha sık kiliseye gidenlerin oranının binde 0.45 iken, haftada bir defadan daha az gidenlerde 0.95 ve diğerlerinde 2.1 olduğunu bulmuştur. Kiliseye devam oranı, bireyi intihara yol açan şeylerden koruyan bir etkiye de sahip olabilir. Bainbridge (1989), 75 şehirden topladığı verileri kullanarak, kiliseye devam ve ihtihar oranları arasında ilişki (-0.40) tesbit etmiştir. Ancak O bu ilişkinin, boşanma oranlarındaki farklılıkla açıklanabileceğini de bulmuştur. Niketim bazı araştırmalar, boşanma kontrol edildikten sonra negatif ilişkiler tespit etmişlerdir ( Stack, 1983). Avrupa'da yapılan ilk çalışmalar, protestanların boşanma oranlarının Katolik veya Yahudilerden iki veya üç kat fazla olduğunu bulmuşlardı. Ancak protestanlarla diğerleri arasındaki faklılık, bu yüzyıl boyunca daralmıştır. Pescosolido ve Georgianna (1989), 404 Amerikan şehrini karşılaştırmışlar ve intihar oranlarının katolikler ve Fundamentalist protestanlarda bir dereceye kadar düşük, buna karşılık Episcopalianlar, Lutheranlar ve diger ana Protestan akımlarında yüksek olduğunu bulmuşlardır. Bu sonuçlar, başka araştırmaların bulgularıyla da desteklenmiştir. Faupel ve arkadaşları (1987), Amerika'da 3108 vilayette yaptıkları çalışmada, boşanma oranları ve ekonomik değişkenler kontrol edildikten sonra, intihar için 0.08 katolisizm beta değeri bulmuşlardır.

Acaba, Durkheim'in öne sürdüğü gibi dinin bahsedilen etkileri, birleştiricilik açısından açıklanabilir mi? Stark (1983), Amerika'da 214 yerleşim bölgesinde yaptığı araştırma neticesinde kilise cemaati olma ile intihar arasında -0.36 düzeyinde korelasyon buldu. İntiharın aynı zamanda sosyal bağlılığın

dolaylı bir belirtisi olan nüfusun değişme oranı ile de ilişkisi vardır. Fakat bu ilişki dinin etkisini açıklayamaz.

Durkheim'in teorisinin, önemli inanç ve ritüelleri kapsamayan fakat cemaat destekli, yeni bir versiyonu öne sürüldü. Pescosolido ve Georgianna (1989), kiliseye devam sıklığı ve kilise cemaatinden arkadaşlıklar açısından birleştiriciliği en fazla olarak bilinen kiliselerin üyelerinin intihar oranlarının diğerlerine göre en düşük seviyede olduğunu buldular. Stack ve Wasserman (1992), 5726 denek üzerinde yaptıkları araştırmada, kiliseye daha fazla devam etme gibi faaliyetlere üyelerinin teşvik edildiği cemaatlerde ve grupla toplum arasında gerginliklerin olduğu yerlerde, ki bu tür durumların cemaat desteğini arttıracağı iddia edilmektedir, intihar oranlarının düşük olduğunu göstererek bu sonucu desteklediler.Fundamentalist grupların üyeleri de birbirine bağlıdırlar ve çok düşük intihar oranlarına sahiptirler. Diğer bir çalışmada Stack ve Arkadaşları (1994), dinin daha düşük düzeyde feminizme sebep olduğunun iddia edildiği bir modeli destekleyen bulgulara ulaştılar. Onlara göre din, kadınları daha çok geleneksel eğitici rollere yönlendirmekte ve neticede intihar onlar arasında desteklenmemektedir.Bu araştırmalardan daha önce Stack (1991), İsveç örnekleminden elde edilen verileri kullanarak, aile bireyselciliği (çalışan kadın, yüksek boşanma oranı) ve dînî aktivitelerin birlikte düştüğünü göstermişti. Bu durum, kolektif değerlerdeki düşüşe paralel olarak artan intihar oranlarının bir açıklamasıydı.

Yukarda bahsedilen bulguların, değişik dînî inanç sistemleri açısından açıklanması mümkün görülmemektedir. Simpson ve Conklin (1989), 71 ülkeyi kapsayan uluslararası bir çalışmada, intihar oranlarıyla Hrıstiyanlık arasında bir ilişkinin olmadığını fakat İslam'la -0.55 düzeyinde korelasyonun olduğunu buldu. Bunun Durkheim'in fikirleri doğrultusunda, kısa aralıklarla ve ortaklaşa yapılan ibadetlerin sağladığı sıkı sosyal bağlılıktan kaynaklandığı öne sürüldü. Hinduizm ve Budizm, intiharı yasaklamamaktadır ve Hinduizm, Durkheim'in "özgeci intihar" olarak isimlendirdiği bazı intihar olaylarının meydana gelmesinde bir faktördür.

## YARDIM, MERHAMET, DÜRÜSTLÜK ve FEDAKÂRLIK

Dînî öğretiler, çoğu zaman sevgi, affetme, başkalarına yardım etme, vb. fiilleri (en azından kendi cemaatinden olanları karşı) açıkça teşvik eder. Gerçekten dînî öğretilerin teşviklerinin bu davranışların yapılmasında bir etkisi var mıdır? Bununla birlikte, ilgili konuda muhtemelen negatif etkisi olan başka öğretiler de vardır.İnsanda temelde var olan kötülük potansiyeli hakkındaki inançlar,bir hipotez olarak ortaya atılmıştır. Bu hipotez,daha ziyade insanın negatif ve acımasız yönüyle belki irtibatllandırılabilir. Mesela, Amerika'daki Evangelik Hristiyanlar arasında insan tabiatının gerçekten kötü ve negatif

unsurlar içerdiğine inananlar vardır (Sorenson, 1981; Wrightsman 1974). Forbes ve arkadaşları (1971), Amerika'da tutucu kiliselere devam edenlerin liberal kiliselerin faaliyetlerine iştirak edenlere göre arabalarını daha çok kilitleme eğiliminde olduklarını gözlemişlerdir. Bu durum, güvensizliğin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Diğer taraftan Bahr ve Martin (1983), kiliseye devam etmenin insanlara inanmayla, Ellison (1992) ise Afrika kökenli Amerikalılar arasında dindarlığın arkadaşlıkla ilişkili olduğunu tesbit etmişlerdir.

Dindarlıkla fedakârlık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmanın yollarından birisi de kişinin başkalarına karşı ilgisinin iyi bir göstergesi olarak kabul edilen duygudaşlığı (empathy) ölçmektir. Watson ve ark. (1984), empatinin iç güdümlü dindarlıkla 0.26 ve 0.31 düzeylerinde pozitif, dış güdümlü dindarlıkla negatif ilişkisinin olduğunu tespit etmişlerdir. Başka araştırmalar da "sosyal ilgi" ve "insancıllık" değerleriyle ilgili benzer sonuçlar elde ettiler. Bununla birlikte Batson ve arkadaşları (1993), bu durumun iç güdümlü dindarların şefkatli ve merhametli görünme isteğinden kaynaklanabileceğini savunan görüşü reddettiler. Diğer taraftan, yardımsever veya müşfik insanların başkaları tarafından nasıl görüldüğünü araştıran başka çalışmaların pozitif bulguları da yok değildir. Mesela, Clark ve Warner (1955), bu tür bir çalışma yapmışlar ve 14 topluluk üyesinin 72 yardımsever hakkındaki kanaatlerini toplamışlardır.

Fedakarlık ve yardım hakkında daha sağlam delillere ulaşmak için davranışsal bulgulara yönelmek durumundayız. Para bağışında bulunma, fedakârlık ve yardım severliği ölçmek için uygun bir davranıştır. Bir Amerikan kamuoyu araştırması, kiliseye hiç devam etmeyenlerin gelirlerinin % 0.8'ini ihtiyaç sahiplerine yardım olarak verirken ayda bir veya iki defa kiliseye gidenlerin % 1,5, her hafta gidenlerin ise % 3,8'ini bağışladıklarını tespit etmiştir. (Myers, 1992). Yine Hunsberger ve Platonow (1986), güçlü ortadoks inanca sahip Kanadalı öğrencilerin gelirlerinin % 10'unu yardım olarak ihtiyaç sahiplerine verdiklerini saptamışlardır. Bu durum, Kuzey Amerika kiliselerinin yardımlar konusundaki aşırı duyarlılığıyla açıklanabilir. Diğer bir gösterge de bazı işlerde gönüllü olarak çalışmaktır. Bir Amerikan kamuoyu araştırmasının sonucuna göre "yüksek düzeyde ruhî bağlılığı" olanların %46'sı, fakirler, yaşlılar ve bakıma ihtiyacı olan kişilerle ilgili işlerde gönüllü olarak çalıştığını belirtirken "yüksek düzeyde bağlılığı olmadığını" belirtenlerin ancak % 22'si, bu tür işleri yaptığını bildirmişlerdir (Myers, 1992). Hunsberger ve Platonow'un (1986) bulgularına göre, inançları güçlü insanlar dînî işlerde daha iyi çalışırken, iç güdümlü dindarlar değişik güzel işlere niyetlendiklerini ancak bunların gerçekleşmediğini ifade etmişlerdir. Kişilerin yaptıklarını söyledikleri iyi işlerin gerçekten olup olmadığı konusunda daha çok problem vardır. Bernt'e (1989) göre iç güdümlü dindarlık, öğrencilerin kampüste gönüllü olarak yapılan işlere

ne kadar katılacakları konusunda pozitif bir gösterge iken, dış güdümlü dindarlık negatif bir işarettir (predictor). Araştırma, netice olarak öğrencilerin mezuniyetten sonra barış cemiyeti benzeri sivil organizasyonlara katılmak için başvuru yapıp yapmadıklarını tahmin etmiştir. Buralarda gerçekten bir şeyler yapıp yapmadıkları konusunda bir tahminde bulunmamıştır. İngiltere'de yardım faaliyetlerine katılan gönüllüler tarafından din, faaliyetlere katılmada ana sebeplerden birisi olarak bildirilmiştir (lynn and Smith,1991).

Bu aşamadan sonra, yardım davranışı ve din arasındaki ilişkiler hakkında yapılmış olan ve deneysel yönü daha ağırlıkta olan araştırmalara yöneleceğiz. Forbes ve arakadaşları (1971), kilise mensuplarının yabancılara yardım etme konusundaki istek düzeylerini belirlemek için kamuya açık yerlere bırakılan postalanmamış mektupların kullanıldığı "kayıp mektup" tekniğini kullandılar. Onlar, üzerine pul yapıştırılmamış mektupları bir Amerikan şehrindeki 25 kilisenin yakınlarına bıraktılar. Daha sonra yerlerine ulaşan mektupları saydıklarında, teolojik olarak daha tutucu olan kiliselerin mensuplarının yabancılara yardım konusunda daha az istekli olduklarını buldular. Yardım etmenin iç güdümlü dindarlıkla pozitif, buna karşılık dış güdümlü dindarlıkla negatif ilişkisinin olduğunu görmekteyiz. Benzer sonuçlar, Bold (1982) tarafından öğrencilerden kör öğrencilere kitap okuma veya başka öğrencilere yardım etme gibi projelerle gerçekleştirdiği deneylerde de bulunmuştur. Batson ve arkadaşları (1993), içten kaynaklı dindarların birilerine yardım ettiklerinde bunu gerçekte yardım sever görünmek için yaptıklarını iddia etmişlerdir. Görünen o ki, iç güdümlü dindar, insanların gerçekten ihtiyaç sahibi olduğu durumların yanısıra, ihtiyacın olmadığı çok önemli olmayan durumlarda da devamlı şekilde yardım etmektedir. Yani, iç güdümlü dindarların basit şekilde başkalarına daha çok yardım ettiği ve davranışları hakkındaki yorumlarda ortaya çıkan benzer şüphelerin başka araştırmalarda da ortaya çıktığı iddia edilmektedir.

Batson ve Gray (1981), deneklerin, yalnız bir kıza yardım etme durumunda oldukları deneysel bir ortam oluşturdular. İç güdümlü dindarların bu durumda istesin ya da istemesin ihtiyacı olan kıza yardım ettikleri ve aynı zamanda kızın iyi olduğu konusunda emin olmak istedikleri gözlendi. Batson ve arkadaşları (1993), örneklemin yardım konusundaki davranışlarının araştırılması için, yardım faaliyetine katılacakların belirleneceği bir ön uygulama ortamı oluşturdular, ancak belirgin bir sonuca ulaşamadılar. Bu konuda son olarak Batson ve Flory'nin (1990) bulgularına yer verilecektir. Onlar, bazı insanlardan sıkıntı içinde olan kimselere yardım etmeleri için gönüllü olmalarını istediler ve bu husustaki durumlarını tesbit etmek üzere boya yorumlama yoluyla kelime bağlantısı kurma projektif testini uyguladılar.

Bulgulara göre, yüksek düzeyde iç güdümlüler övgü ve iyi nitelikler ifade eden kelimeleri kullanarak olumlu değerlendirmelerde bulunurlarken düşük düzeyde iç güdümlüler değerlendirmelerinde kötümserdirler. Bununla birlikte, deneklerin çok az bir kısmı "hüzünlü, trajik" gibi kelimelerle bağlantılı düşünceler oluşturmaya meyletmişlerdir. Bu bulgulardan hareketle, iç güdümlü dindarların iyi görünmek istedikleri ve adalet ve dürüstlük soyut prensipleriyle motive oldukları söylenebilir. Biz bu sonuçlarla ikna olmuş değiliz ve burada önemli olan noktanın iç güdümlü dindarlıkla yardım etme davranışı arasındaki ilişkinin olduğunu düşünmekteyiz. Gönüllü denek, devamlı zayıfa yakın bir tahmin vasıtasıdır.İç güdümlülüğün empati ile de ilişkisinin olduğuna dair bulgu,onun mağdur kimselerle ilgili endişelerden kaynaklandığının bir delilidir.

Beşinci bölümde gördüğümüz üzere dînî tecrübe, bireyi diğer insanlara karşı daha olumlu tutumlara ve onlara karşı yardım hissine sevketmektedir. Ayrıca ibadet, insanları kendilerine kötülük yapanları affetmeye yönlendirmektedir. Yukarda bahsi geçen araştırmalardan bazıları, kısmen deneyseldirler ve sebep-sonuç ilişkisi bağlamında yorumlara imkân vermektedirler. Dindar bireylerin yaptığı özgeci (altruistic) fiillerin yanı sıra Batı'da orta sınıf kilise cemaatleri eskiden beri fakirler ve ihtiyaç sahibi bedensel özürlülere yardım gibi değişik toplumsal faaliyetler göstermektedir. 19. yüzyılda İngiliz orta sınıf kilise cemaatleri, aşağı sınıftaki insanlara yardım konusunda aktiflerdi. Onların faaliyetleri, çalışan orta sınıf insanlara katkıda bir araç olan pazar okulu eğitiminin para ve yiyecek içecek gibi ihtiyaçlarını karşılamayı da kapsamaktaydı. Amerika'da, devletin kimsesizler ve ihtiyaç sahiplerine yardımının sınırlı olması sebebiyle, fakir ve kimsesizlere yardım faaliyetleri önemlidir (Pargament ve Maton, basından). Dinin, kendisini ermiş birisi olarak görme gibi özgeci (altruistic) davranışın olağan dışı bazı örneklerinin ortaya çıkmasındaki rolü burada belirtilmelidir. Bu davranış, inananların çok küçük bir kısmında görülmekle birlikte, bazı dînî yapılanmalar ve özel gruplar bu konuda dikkat çekmektedir.

Birisinin hayatında özgeci davranışın tam olarak tehlikeli olmaya başladığı durumlarda ne olmaktadır? Oliner ve Oliner'in (1988) iddiasına göre, II. Dünya Savaşı boyunca Avrupa'da kendi hayatlarını riske atarak Yahudi'leri koruyan kişilerin gerçek özgeci davranışlarında dînî inanç önemli bir motivdi. Bununla birlikte din, bu olaylarda tek sâik değildi ve bir o kadar daha vakıa vardı ki kurtarıcı pozisyonundaki insanlar, sadece seküler sebeplerle Yahudiler'i korumuşlardı.

Formal din eğitiminin ahlâkî gelişim üzerindeki etkisi nadiren araştırılmıştır. Her ne kadar Dirks (1988), Kohlberg'in Ahlâk gelişim evrelerini kullanarak gerçekleştirdiği araştırmasında, Evangelik din eğitiminin daha düşük

puanlara sevk ettiği yönünde bulgulara ulaşsa da birçok araştırma, okulda alınan din eğitiminin özellikle yaşı büyük çocuklar üzerinde pozitif etkisinin olduğunu bulmuştur (Örneğin Kedem ve Cohen 1987). Bu durumun, aşılması zor ahlâkî çıkmazlara dair tartışmaların olmamasından kaynaklandığı öne sürülmüştür.

Dürüstlük ve günah işlemeye karşı direnç, Hartshorne ve May (1928) tarafından Chicago'da yaşayan büyük bir çocuk örnekleminin katıldığı çalışmada değişik türden üç sahtekârlık testi kullanılarak araştırıldı. Bulgular, düzenli olarak kiliseye devam edenlerle diğerleri arasında bir farklılık olmadığını gösterdi. Amerikan üniversitelerinde yapılan birçok araştırma da dindarlık ve sahtekârlık arasında bir ilginin olmadığını buldu. (Goldsen ve diğ 1960; Garfield ve diğ. 1967). Fulkner ve De Jong'un bulguların gore, Katoliklerden dindarlıkları güçlü olanlar yaptıkları sahtekârlıkları daha fazla itiraf etmektedirler. Buradan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Ya kişiler dindarlıkları arttıkça sahtekârlığa daha çok meyletmektedirler ya da yaptıkları sahtekârlıkları itiraf etmede dürüst davranmaktadırlar. Yine Amerika'da yapılan bir diğer araştırmada, üniversite öğrencileri dört farklı dindarlık grubuna ayrıldılar ve kendilerine, sahtekârlık ve yardım davranışlarında bulunabilecekleri ortamlar hazırlandı. Ancak sonuçta, yaptıkları davranışlarla dindarlık düzeyleri arasında bir ilişki bulunamadı. (Smith ve diğ. 1975).

## CİNSEL DAVRANIŞ

Bütün dinlerde seks, olması gerekenden daha fazla sınırlamalar getirilen bir dürtüdür. Cinsellik, ahlakîlik ve bireyin benliğini sınırlamasının bir modelidir. Kinsey kamuoyu araştırmaları (Kinsey ve diğ. 1948, 1953) gibi ilk dönem çalışmalarda ulaşılan bulgular, dindar insanların evlilik öncesi, evlilik dışı ve hatta evlilikte daha az seks ilişkilerine kendilerini angaje ettiklerini göstermiştir. O halde Batı'da görülen cinsiyet devriminden sonra durum ne haldedir? Janus ve Janus (1993), 2765 Amerikalıdan oluşan bir örneklemle seks konusunda görüşmelerde bulunmuş ve onları, dindarlık düzeylerine göre dört gruba ayırarak bu konudaki düşünce ve tutumlarını Tablo 10.6 da vermiştir.

Tablo 10.6 Amerika'da Din ve Seks

| | Çok Dindar | Dindar | Biraz Dindar | Dindar Değil |
|---|---|---|---|---|
| Çocuk aldırdım. | 18 | 21 | 27 | 32 |
| Doğum kontrolü yapıyorum. | 61 | 66 | 65 | 66 |
| Hayatımda (en az bir kere) evlilik dışı seks ilişkim oldu. | 31 | 26 | 36 | 44 |
| Evlenmeden önce seks ilişkim oldu. | 71 | 85 | 98 | 93 |
| Oral seks çok normal bir şeydir | 77 | 84 | 89 | 94 |
| Cinsel yönden kendimi ortalamaların altında veya durgun görüyorum. | 25 | 22 | 16 | 15 |

| | Protestanlar | Katolikler | Yahudiler | Hiçbiri |
|---|---|---|---|---|
| Daha önce çocuk aldırdım. | 32 | 29 | 11 | 22 |
| Doğum kontrolü yapıyorum. | 64.5 | 66.5 | 69 | 74 |

Kaynak Jonus ve Jonus (1993)

Tablo10.6'da da görüldüğü üzere, her ne kadar değişik davranışlarda farklılıklar göstermeleri ve bu farklılıkların da çoğunlukla küçük olmasına rağmen, çok dindar olanlar değişik türden seks aktivitelerini diğer gruplara göre daha az yaptıklarını bildirmişlerdir.

**Evlilik Öncesi Dönemde Seks**

Evlilik öncesi cinsel deneyimler, bütün dinlerde teşvik edilmemiş veya engellenmiştir. Bununla birlikte Batı'da bu tür ilişkiler oldukça yaygındır. Tablo 10.6, "çok dindar"ların %71'inin, ki bu oldukça yüksek bir orandır, evlenmeden önce cinsel ilişkide bulunduklarını göstermektedir. Beck ve arkadaşları (1991), 14-22 yaş arası Amerikan gençliğinden bir örneklem oluşturarak gerçekleştirdikleri uzun süreli (longitudinal) bir araştırma neticesinde, dînî bağlılığın evlilik öncesi ilişkileri tahmin etmede özellikle Pentecostalistler, Mormonlar, Yahova Şahitleri, Babtistler ve diğer kurumsallaşmış mezheplerin müntesipleri için bir işaret olduğunu gördüler. Farklı kiliseler, seksi değişik derecelerde yasaklamaktadırlar. İngiltere'de 19.000'e yakın örneklemin kullanıldığı bir alan araştırmasında Welligs ve arkadaşları (1994), ana Hıristiyan kiliselerinden ankete katılan kadınların %22, ve erkeklerin %20'sinin evlilik öncesi seks ilişkisini kabul etmediklerini, buna karşılık dindar olmayanlarda kabul etmeyenlerin oranının kadınlarda %3.8, erkeklerde %2.6 olduğunu tespit etmişlerdir. Hıristiyanlığın dışındaki dinlerin mensuplarının ise evlilik öncesi ilişkiyi güçlü şekilde reddettikleri, bu dinlerden

kadınların %41'inin, erkeklerin ise %46'sının evlilik öncesi ilişkinin her zaman yanlış olduğuna inandıkları görülmüştür.

**Evlilik Dışı İlişkiler**

Bütün dînî gruplar, aile değerlerini teşvik ederlerken evlilik dışı ilişkileri oldukça güçlü bir şekilde yasaklamaktadırlar. Cochron ve Beeghley (1991), bir dizi kanaat testini birleştirerek 15.000'e yakın deneğe uyguladıkları araştırmalarında, oranları değişmekle birlikte değişik kiliselerin mensuplarının, evlilik dışı ilişkilerin devamlı surette yanlış olduğuna inandıklarını bulmuşlardır. Bu araştırmanın bulgularından bazıları, Tablo 10.7'de verilmiştir. Bulgular, bütün grupların evlilik dışı cinsel ilişkilerin evlilik öncesi ilişkilerden daha kötü olduğu kanaatinde birleştiklerini göstermektedir. Yazarlar, kiliseye devam etme ve dindarlığın diğer boyutlarının evlilik dışı ilişkiler üzerindeki etkisini de analiz etmişler ve bu faktörlerin Babtislerde diğer kiliselerden daha etkili olduğunu bulmuşlardır.

Tablo 10.7 Seksüel Fiillere Yönelik Tutumlar

| | Dine.Bağ.Değ. | Yahudi | Katolik | Episc. | Babtist | Toplam |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | % | % | % | % | % | % |
| Evlilik öncesi ilişkiler daima yanlıştır. | 7 | 13 | 25 | 13 | 39 | 30 |
| Evlilik dışı ilişkiler daima yanlıştır. | 44 | 50 | 72 | 60 | 80 | 73 |
| Homoseksüellik daima yanlıştır. | 42 | 37 | 71 | 57 | 86 | 74 |

Kaynak Cachron ve Beeghley (1991)

**Homoseksüellik**

Homoseksüellik ve evlilik dışı ilişkiler konusundaki tutumlar benzerlik göstermektedir. Tablo 10.7'de görüldüğü üzere Babtistler her iki ilişki türüne de en çok karşı çıkarlarken onları Katolikler takip etmektedirler.

**Doğum Kontrolü**

Doğum kontrolü, Katolikler ve bazı diğer mezhepler tarafından şiddetle yasaklanmıştır. Ancak 10.6'da da görüldüğü gibi, dînî gruplar arasında fiiliyatta çok az bir farklılık vardır. Bununla birlikte İngiltere örneğinde, uygulanan doğum kontrolünün türleri arasında farklılık bulunmuştur.

**Kürtaj**

Kilise cemaatinden olanlarda kürtaj yapanların oranı diğerlerine göre daha düşüktür (Tablo 10.6). Kilisenin şiddetli muhalefetine rağmen Katolikler arasında kürtaj yaptıranların oranı diğerlerine göre çok az bir düşüklük göstermekte, Yahudilerde ise çok belirgin şekilde düşmektedir.

**Oral Seks ve Masturbasyon**

Bugün oral seks en azından Amerika'da çok yaygın şekilde yapılmakta ve çok dindar gruplar arasında bile büyük oranda (% 77) normal kabul edilmektedir. Kinsey ve arkadaşlarının (1948, 1953) ilk dönem bulgularına göre Masturbasyon, özellikle dînî hassasiyeti olmayan Katolikler arasında oldukça yaygın iken, Yahudiler ve zahidane bir dînî hayat yaşayan Hıristiyanlar arasında daha azdır.

**Toplam Seks Aktivitesi**

Dindarlar arasında orgazmla neticelenen cinsel ilişki bakımından toplam seks aktivitesi, Kinsey surveylerinin verilerine göre dikkat çekecek oranda düşüktür. Zahidane dînî hayat yaşayanların cinsel aktiviteleri dindar olmayanların 3/4'ü oranındadır. Onlar daha az orgazm tecrübesi yaşamakta ve seks hayatları diğerlerine göre daha geç başlamaktadır. Nitekim Tablo 10.6'da da görüleceği üzere, seks açısından en az aktif olanlar zahid dindarlar arasındadır.

Amerika'daki kiliseler karşılaştırıldığında, en katı yasakçıların fundamentalist grupların olduğu, onları Güney Bölgesi Babtistleri'nin takip ettikleri görülür. Protestan geleneğini temsil eden Presbyterianlar ve Episcopalianlar ise en az yasakçı olanlardır (hertel ve Huphes, 1987). Tutumlardaki farklılıklar, bu kiliselerin mensuplarının seks davranışlarına da yansımaktadır. Babtistler ve fundamentalist Protestan cemaatlarde, kiliseye devam oranının seksüel sınırlamalar üzerindeki etkisi daha çok gözlenirken liberal Protestanlarda daha düşüktür. Bu etki, bütün kiliselerin karşı çıktığı evlilik öncesi ve evlilik dışı seks ilişkilerinde daha belirgindir. Babtist ve Katolik kiliselerinin özellikle kürtaja karşı çıkmalarına rağmen, Katolik cemaatin doğum kontrolü ve kürtaj konularında kilisenin resmî görüşüne aldırış etmemelerinde olduğu gibi, bazen kiliselerin resmî görüşlerinin cemaatlerinin davranışlarında çok fazla etki yapmadığı görülür.

Kiliseye devam ve dindarlığın diğer ölçülerinin seks davranışı hakkında bir işaret olduğunu gördük. Aynı şekilde, iç güdümlü dindarlığı güçlü olanların daha az, buna karşılık dış güdümlü dindarlığı güçlü olanların daha çok evlilik öncesi seks ilişkisine girdiği ve kiliseye fazla gitmeyenlerin evlilik öncesi seks

ilişkisini daha çok yaşadıkları tespit edildi (Haerich, 1992; Jensen ve diğ. 1990).

Kilisenin seks hayatı üzerindeki etkisi konusunda en uygun açıklama şudur: Dinler veya mezhepler, bazı seks aktivitelerini yasaklamakta ve şayet bağlılığı güçlü ise cemaatler de buna itaat etmektedirler. Coghran ve Beeghley'e(1991) göre bulgular, yukardaki açıklamayı evlilik öncesi ilişkiler bakımından desteklerken evlilik dışı ve homoseksüellikle ilgili olanlar açısından desteklememektedir. Yukarda da görüldüğü üzere, dindarlar kürtaj ve doğum kontrolü konularında kilisenin resmî görüşüne uymamaktadırlar. Özellikle kenar mahallelerde yaşayan kilise cemaatinin yasak seks ilişkilerine girmelerindeki yüksek oran dikkat çekmektedir. Bu durumda, insanların kiliseyi mutluluğun kaynağı olarak gördüklerini iddia etmelerine rağmen, dinin emirlerini dikkate almadıkları söylenibilir.

## ÖZET: BİREYSEL FONKSİYON

Bu ünitenin her bölümünde, dindarlığın göstergelerinin insanların hayatına belirleyici hatta bazı durumlarda çok güçlü etkisinin olduğunu gördük. Buna göre dindarlık mutluluk, sağlık, ruh sağlığı, intihar, özgeci fiiller ve seks davranışlarını etkilemektedir. Bazı durumlarda ise en güçlü etkiye sahip olan dindarlık boyutu, ruh sağlığı ve mutluluk gibi konuları etkileyen iç güdümlü dindarlıktır.

Bireyler için dindarlığın faydaları, belirgin şekilde ruh huzuru sağlayan inançlar ve daha disiplin altına alınmış bir hayata ve düzenli bir aileye açık destek veren emirlerden kaynaklanmaktadır. Psikolojik din teorileri, hem hayata anlam ve düzen kazandırma ve ölümün üstesinden gelmeyi temin etmeye yardım eden imanın mesajı ve hem de sosyal destek, ortam kavramları yoluyla destek ve gönül ferahlığına vurguda bulunurlar.

Dînî bağlılık, bireysel yalnızlık ve sosyal kaosa karşı etkili bir tepki olabilir (krş. Burris ve diğ. 1994; Paloutzian ve Ellison, 1982). İnsanlık tarihinin büyük bir kısmında ve bugün çoğu kalabalık insan topluluklarında bölgesel dînî cemaat, sosyal destek ve istikrarın önemli bir kaynağıdır.

## REFERANSLAR

Adityanji, X.(1986).Suicide attemps and suicides in India: cross-cultural aspects.International Journal of Social Pcychiatry,32,64-73.

Bahr, H. M., and Martin, T.K.(1983).'And thy neighbor as thyself': Self esteem and faith in people as corralates of religiosity and familiy solidarity

among Middletown high school students. Journal for the Scientific Study of Religion,22,132-144.

Bainbridge, W.S.(1989). The religious ecology of deviance. American Sociological Review,54,288-295.

Batson ,C.D., and Flory,J.D.(1990).Goal-relevant cognitions asociated with helping by individuals high on intrinsic end religion. Journal for the Scientific Study of Religion,29, 346-360.

Batson,C.D., and Gray,R.A.(1981). Religious orientation and helping behavior: Responding to one's own or the victim's need. Journal of Personality and Social Psychology,40,511-520

Batson,C.D., Schonrade,P., and Ventis, W.L.(1993). Religion and individual. New York: Oxford Üniversity Press.

Beck, S.H., Cole, B.S.,and Hammond, J.A.(1991). Religious haritage and premarital sex:Evidence from a national sample of young adults. Journal for the Scientific Study of Religion,30,173-180.

Bernt, F.M.(1989). Being religious and being altruistic:A study of college service volunteers. Personality and Individual Diference,10,663-669.

Bolt, M.(1982). Religious orientation, belief in a just world,and prosocial behavior. Conference of the American Psychological Association, Toronto.

Clark, W.H., and Warner, C.M.(1955). The relation of church attendance to honesty and kindness in a small community. Religious Education, 50,340-342.

Cochran, J.K. and Beeghley, L.(1991). The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: A preliminary assessment of reference group theory . Journal for the Scientific Study of Religion,30, 45-62.

Comstock, G.W.,and Patridge, K.B. (1972). Church attendance and health, Journal of Chronic Diseases, 25, 665-672.

Day ,L.H.(1987). Durkheim on religion and suicide – a demographic critique. Sociolgy, 21,449-461.

Dirks, D.H.(1988). Moral development in Christian higher education. Journal of Psychology and Teology, 16, 324-331.

Durkheim, E.(1897). Suicide . London: Routledge and Kegan Paul.

Ellison, C.G.(1992). Are religious people nice people? Evidence from the National Survey of Black Americans. Social Forces,71,411-430.

Fulkner, J.E., and De Jong, G.F.(1968). A note on religiosity and moral behavior of a sample of college students. Social Compass, 15,37-44.

Faupel , C.E.,Kowalsky,G.S., and Starr,P.D.(1987). Socilogy's one law: Religion and suicide in the urban contex. .Journal for the Scientific Study of Religion,26,523-534.

Forbes G.,B.,Tevault, R.K., and Gromoll, H. F. (1971). Willingness to help strangers as a function of liberal , conservative or Catholic church membership :A field study with the lost- letter technique. Psychological Reports,28, 947-949.

Garfield ,S.,J., Cohen , H.A., and Roth R., M.(1967). A correlative study of cheating in college students. Journal of educational research, 61, 172-173.

Goldsen, R.K., Rosenberg , M.,Williams, R., M.,jr., and Suchmen , E., A.(1960). What college students think. Princeton , N.,J.:Van Nostrand.

Haerich, P.(1992). Premarital sexual permissiveness and religious orientation:A preminary investigation. Journal for the Scientific Study of Religion,31,361-365.

Hartshorn,H., and May, M., A.(1928).Studies in deceit. New York: Macmillan.

Hertel , B., R., and Huges , M.(1987). Religious affliation, attendance, and support for 'pro-family' issues in the United States. Social Forces, 65,858-882.

Hunsberger, B., and Platanow, E. (1986). Religion and helping charitable causes. Journal of Psychology, 120, 517-528.

Janus, S. S., and Janus, C. L. (1993). The Janus Report. New York: Wiley.

Jensen, L., Newell, R., C., and Holman, T.(1990). Sexual behavior, church attendance, and permisivve beliefs among unmarried young men and women. Journal for the Scientific Study of Religion, 29, 113-117.

Kedem, P., and Cohen, D. W. (1987). The effects of religious education on moral judgement. Journal of Psychology and Judaism, 11, 4-14.

Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., Martin, C. E., and Gebhard, P. H. (1953). Sexual Behavior in the Human Female. London: Saunders.

Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B. And Martin, C. E. (1948). Sexual Behavior in the Human Male. London: Saunders.

Lynn, P., and Smith, J. D. (1991). Voluntary Action Research. London: The Volunteer Centre.

Myers, D. G. (1992). The Pursuit of Happiness. New York: William Morrow.

Oliner, S. P., and Oliner, P. M. (1988). The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe. New York: Free Press.

Pescosolido, B. A., and Georgianna, S. (1989). Durkheim, suicide and religion: Toward a network theory of suicide. American Sociological Review, 54, 33-48.

Simpson, M. E., and Conklin, G. H. (1989). Socioeconomic development, suicide and religion: A test of Durkheim's theory of religion and suicide. Social Forces, 67, 945-964.

Simith, R. E. Wheeler, G., and Diener, E. (1975). Faith without works: Jesus people, resistarce to temptation, and altruism. Journal of Applied Social Psychology, 5, 320-330.

Sorenson, R. C. (1981). Evangelical seminarians' philosophies of human nature and theological beliefs. Journal for the Scientific Study of Religion, 20, 33-38.

Stack, S. (1983). The effect of religious commintment on suicide: A cross-national analysis. Journal of Health and Social Behavior, 24, 362-374.

Stack, S. (1991). The effect of religiosity on suicide in Sweden: A time series analysis. Journal for the Scientific Study of Religion, 30, 462-468.

Stack, S., and Wasserman, I. (1992). The effect of religion on suicide ideology: Analysis of the networks perspektive. Journal for the Scientific Study of Religion, 31, 457-466.

Stack, S., and Wasserman, I., and Kposowa, A. (1994). The effects of religion and feminism on suicide ideology: An analysis of national survey data. Journal for the Scientific Study of Religion, 33, 110-121.

Watson, P. J., Hood, R. W., Morris, R. J. And Hall, J. R. (1984). Empathy, religious orientation, and social desirability. Journal of Psychology, 117, 211-216.

Wellings, K., Field, J. , Johnson, A. M., and Wadsworth, J. (1994). Sexual Behavior in Britain. Harmondsworth: Penguin.

Wrightsman, L. S. (1974). Assumption About Human Nature: A Social Psychological Approcah. Belmont, CA: Wandsworth Publishing.